SPINOZA Y EL PROBLEMA DE LA EXPRESIÓN

GILLES DELEUZE



Atajos

10

MUCHNIK EDITORES S A

SPINOZA
Y EL PROBLEMA
DE LA EXPRESIÓN

A T A J O S

GILLES DELEUZE

La reciente desaparición del filósofo francés ha dado nueva actualidad a una obra que, en su momento, fue considerada de vanguardia y hoy se cuenta entre los clásicos del pensamiento europeo contemporáneo. El público de habla castellana lo conoció por la publicación de *El antiedipo* **(Barral Editores), ensayo que escribió en colaboración con Félix Guattari. Ya en 1953 había publicado una obra comentada:** *Empirismo y subjetividad.* **Su tratado sobre Nietzsche, de 1962 se considera fundamental, así como su obra** *Marcel Proust y los signos,* **de 1964. Pero quizás, antes de** *El antiedipo,* **su obra más célebre haya sido su tesis de doctorado, en 1967, acerca de Spinoza y el problema de la expresión.**

GILLES DELEUZE

SPINOZA Y EL PROBLEMA DE LA EXPRESIÓN

Traducido del francés por
Horst Vogel



M U C H N I K   E D I T O R E S   S A

Primera edición en la colección *Atajos:* junio 1996
Segunda edición: setiembre 1999

Título de la edición original: *Spinoza et le probléme de l'expression*

Cubierta: J & B

ISBN: 84-7669-268-4
Depósito legal: B. 40.063-1999

Impreso en Romanyá/Valls, Capellades
Impreso en España - Printed in Spain

PRÓLOGO

Designamos las obras de Spinoza con abreviaciones: **TB** *(por* **Tratado breve,)**, **TRE** *(por el* **Tratado de la reforma)**, **PFD** *(por los* **Principios de la filosofía de Descartes)**, **PM** *(por los* **Pensamientos metafísicos)**, **TTP** *(por el* **Tratado teológico-político)**, **E** *(por* **Ética)**, **TP** *(por el* **Tratado político)**.

En cuanto a los textos que citamos, cada vez que las cifras están bastante detalladas y permiten reubicar fácilmente el pasaje en las ediciones corrientes, no damos otras indicaciones. Pero para las cartas y para el **Tratado teológico-político,** *indicamos la referencia a la edición Van Violen y Land, en cuatro tomos reunidos en dos volúmenes. Somos nosotros los que subrayamos ciertos pasajes o ciertas palabras en las citas.*

Este libro ha sido presentado como tesis complementaria bajo el título «La idea de expresión en la filosofía de Spinoza».

Introducción

ROL E IMPORTANCIA DE LA EXPRESIÓN

En el primer libro de la *Ética,* a partir de la definición 6, aparece la idea de expresión: «Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, es decir, una substancia consistente en una infinidad de atributos, de los que cada uno *expresa* una esencia eterna e infinita». Esta idea adquiere en seguida una importancia cada vez mayor. Es retomada en variados contextos. Ora Spinoza dice: cada atributo, expresa *una cierta esencia* eterna e infinita, una esencia correspondiente al género del atributo. Ora: cada atributo expresa *la esencia* de la substancia, su ser o su realidad. Ora, en fin: cada atributo expresa la infinidad y la necesidad de la *existencia* substancial, es decir, la eternidad.[1] Y, sin duda, Spinoza muestra bien cómo se pasa de una fórmula a otra. Cada atributo expresa una esencia, pero en cuanto expresa en su género la esencia de la substancia; y como la esencia de la substancia engloba necesariamente la existencia, es función de cada atributo expresar, junto a la esencia de Dios, su existencia eterna.[2] Sea como sea, la idea de expresión resume todas las dificultades que conciernen la unidad de la substancia y la diversidad de los atributos. I^nanjxde¿a.exrjresiya de *lg&* atributos aparece entonces como un tema fundamental en el primer libro de la *Ética.*

1. Las fórmulas correspondientes son, en la *Ética:* 1) *aeternam et infinitam certam essentiam exprimit* (I, 10, esc.); 2) *divinae substantiae essentiam exprimit* (I, 19 dem.); *realitatem sive esse substantiae exprimit* (I, 10, esc.); 3) *existentiam exprimunt* (I, 10 c). Los tres tipos de fórmulas se encuentran reunidos en I, 10, esc. Este texto comporta al respecto matices e insinuaciones extremadamente sutiles.

2. B, I, 19 y 20, dem.

^NEJ modo, a su vez, es expresivo: «Todo lo que existe ex^ presa la naturaleza de Dios, en otras palabras, su esencia, de umTmanera cierta y determinada» (es decir, bajo un modo definido).[3] Debemos distinguir, pues, un segundo nivel de la expresión, una especie de expresión de la expresión. En primer lugar, la substancia se expresa en sus atributos, y cada atributo expresa una esencia. Pero, en segundo lugar, los atributos se expresan a su vez: se expresan en los modos que de ellos dependen, y cada modo expresa una modificación. Veremos que el primer nivel debe comprenderse como una verdadera constitución, casi como una genealogía de la esencia de la substancia. El segundo debe comprenderse como una verdadera producción de cosas. En efecto, Dios produce infinidad de cosas porque su esencia es infinita; pero porque tiene una infinidad de atributos, necesariamente produce esas cosas en una infinidad de modos de los que cada uno remite al atributo en el que está contenido.[4] La expresión no es en sí misma una producción, pero llega a serlo en su segundo nivel, cuando a su vez es el atributo el que se expresa. Inversamente, la expresión-producción encuentra su fundamento en una expresión primera. Dios se expresa por sí mismo «antes» de expresarse en sus efectos; Dios se expresa constituyendo por sí la naturaleza na turante, antes de expresarse produciendo en sí la naturaleza naturada.

La noción de expresión no sólo tiene un alcance ontológico, sino también gnoseológico. No es de extrañar, puesto que la idea es un modo del pensamiento: «Los pensamientos singulares, es decir, este pensamiento o aquel otro, son modos que expresan la naturaleza de Dios de una manera cierta y determinada».[5] Pero así el conocimiento se convierte en una especie de la expresión. El conocimiento de las cosas tiene la misma relación con el conocimiento de Dios que las cosas en ellas mismas, con Dios: «Puesto que nada puede ser ni ser concebido sin Dios, es cierto que todos los seres de la naturaleza *engloban y expresan* el concepto de Dios, en proporción a su esencia

3. É, I, 36, dem. (y 25, cor.: *Modi auibus Det attributa certo et determínalo modo exprimuntur).*
4. E, I, 16, dem.
5. E, II, 1, dem.

y a su perfección; es cierto, pues, que, mientras más cosas de la naturaleza conocemos, mayor y más perfecto es el conocimiento de Dios que adquirimos».[6] La idea de Dios se expresa en todas nuestras ideas, como su fuente y su causa, de manera que el conjunto de ideas reproduce exactamente el orden de la naturaleza entera. Y la idea, a su vez, expresa la esencia, la naturaleza o perfección de su objeto: la definición o la idea se dice que expresan la naturaleza de la cosa tal cual es en ella misma. Las ideas son tanto más perfectas cuanto más realidad o perfección expresen de un objeto; las ideas que el espíritu forma «absolutamente» expresan, pues, la infinidad.[7] El espíritu concibe las cosas bajo la especie de la eternidad, pero porque posee una idea que, bajo esa especie, expresa la esencia del cuerpo.[8] Parece que la concepción de lo adecuado en Spinoza no se separa de tal naturaleza expresiva de la idea. Ya el *Tratado breve* se hallaba en busca de un concepto capaz de rendir cuenta del conocimiento, no como de una operación que permanecería exterior a la cosa, sino como de una reflexión, de una expresión de la cosa en el espíritu. La *Ética* aún da testimonio de esa exigencia, no obstante interpretarla de una nueva manera. En todo caso, no es suficiente decir que lo verdadero está presente en la idea. Aún debemos preguntar: ¿qué es lo que está presente en la idea verdadera? ¿Qué es lo que se expresa en una idea verdadera, qué es lo que ella expresa? Si Spinoza supera la idea cartesiana del claro y del distinto, si forma su teoría de lo adecuado, es siempre en función de este problema de la expresión.

La palabra «expresar» tiene sinónimos. Los textos holandeses del *Tratado breve* emplean *uytdrukken-uytbeelden* (expresar), pero prefieren *vertoonen* (a la vez manifestar y demostrar): la cosa pensante *se expresa* en una infinidad de ideas correspondientes a una infinidad de objetos; pero igualmente la idea de un cuerpo *manifiesta* a Dios inmediatamente; y los

6. TTP, cap. 4 (II, p. 136).
7. *TRE*, 108 *(infinitatem exprimunt).*
8. *E*, V, 29, prop. y dem.

atributos *se manifiestan* ellos mismos por ellos mismos* En el *Tratado de la reforma,* los atributos manifiestan la esencia de Dios: *ostendere.*[10] Pero no son los sinónimos lo más importante. Más importante son los correlativos, que precisan, acompañan la idea de expresión. Esos correlativos son *explicare* e *involvere.* Así, la expresión no solamente se dice que expresa la naturaleza de la cosa definida, sino que la *engloba* y la *explica.*[11] Los atributos no sólo expresan la esencia de la substancia; ora la explican, ora la engloban.[12] Los modos engloban el concepto de Dios al mismo tiempo de expresarlo, de manera que las ideas correspondientes engloban ellas mismas la esencia eterna de Dios.[13]

Explicar es desarrollar. Englobar es implicar. Sin embargo ambos términos no son contrarios: sólo indican dos aspectos de la expresión. Por una parte, la expresión es una explicación: desarrollo de aquello que se expresa, manifestación del Uno en lo múltiple (manifestación de la substancia en sus atributos; después, de los atributos en sus modos). Pero, por otra parte, la expresión múltiple engloba el Uno. El Uno permanece englobado en lo que lo expresa, impreso en lo que lo desarrolla, inmanente a todo aquello que lo manifiesta: en ese sentido, la expresión es un englobar. No hay oposición entre ambos términos, salvo en un caso preciso que analizaremos más adelante, a nivel del modo finito y de sus pasiones.[14] Pero, por regla general, la expresión engloba, implica lo que expresa, al mismo tiempo de explicarlo y desarrollarlo.

Implicación y explicación, englobar y desarrollar, son términos heredados de una larga tradición filosófica, siempre acusada de panteísmo. Precisamente porque estos conceptos no se oponen, remiten por ellos mismos a un principio sintético: la *complicatio.* En el neoplatonismo sucede a menudo que la *com-*

9. Cf. *TB,* II, cap. 20, 4 *(uytgedrukt);* I, segundo diálogo, 12 *(vertoonen);* I, cap. 7, 10 *{vertoond).*

10. *TRE,* 76.

11. E, I, 8, esc. 2: ... *Veram uniuscujusque rei definitionem mhd involvere ñeque exprímete praeter definitae naturam. TRE,* 95, *Definiiío, ut dicatur perfecta, debebit intimam essentiam rei explicare.*

12. *E,* I, 19, dem.; 20, dem.

13. *E,* II, 45 y 46, dem.

14. Cf. cap. IX.

plicacfón designa a la vez la presencia de lo múltiple en el Uno y del Uno en lo múltiple. Dios, es la naturaleza «complicativa»; y esa naturaleza explica e implica a Dios, engloba y desarrolla a Dios. Dios «complica» toda cosa, pero toda cosa lo explica y lo engloba. Este encaje de nociones constituye la expresión; en este sentido caracteriza una de las formas esenciales del neo-platonismo cristiano y judío, tal como evoluciona durante la Edad Media y el Renacimiento. Ha podido decirse, desde este punto de vista, que la expresión era una categoría fundamental del pensamiento del Renacimiento.[18] Luego, en Spinoza la Naturaleza comprende todo, contiene todo, al mismo tiempo de ser explicada e implicada por cada cosa. Los atributos engloban y explican la substancia, pero ésta comprende todos los atributos. Los modos engloban y explican el atributo del que dependen, pero el atributo contiene todas las esencias de modos correspondientes. Debemos preguntar cómo se inserta Spinoza en la tradición expresionista, en qué medida le es tributario y cómo la renueva.

Es tanto más importante esta pregunta, cuanto Leibniz mismo hace de la expresión uno de sus conceptos fundamentales. Tanto en Leibniz como en Spinoza, la expresión tiene un alcance a la vez teológico, ontológico y gnoseológico. Es ella la que anima la teoría de Dios, de las criaturas y del conocimiento. Independientemente el uno del otro, ambos filósofos parecen confiar en la idea de expresión para superar las dificultades del cartesianismo, para restaurar una filosofía de la Naturaleza, e incluso para integrar las adquisiciones de Descartes en sistemas profundamente hostiles a la visión cartesiana del mundo. En la medida en que puede hablarse de un anticartesianismo de Leibniz y de Spinoza, ese anticartesianismo se basa en la idea de expresión.

Suponemos que la idea de expresión es importante, a la vez para la comprensión del sistema de Spinoza, para la determinación de su relación con el sistema de Leibniz, para los orígenes y la formación de ambos sistemas. Consecuentemente, ¿por qué los mejores comentadores no han tomado en cuenta

15. Cf. A. Koyré, _La Philosopbie de Jacob Boehme_, Vrin, 1929, y sobre todo _Mysliijues, spirituels, alchimistes du XVI[c] siécle allemand_, Armand Colín, 1947.

(o apenas) tal noción en la filosofía de Spinoza? Unos ni siquiera la mencionan. Otros le atribuyen cierta importancia, pero indirecta; ven allí el sinónimo de un término más profundo. Expresión no sería sino una manera de decir «emanación». Ya Leibniz lo sugería, reprochando a Spinoza el haber interpretado la expresión en un sentido conforme a la Cabala y el haberla reducido a una especie de emanación.[16] O bien expresar sería un sinónimo de *explicar.* Los postkantianos parecían los mejor situados para reconocer en el spinozismo la presencia de un movimiento de génesis y de autodesarrollo del que por doquier buscaban el signo precursor. Pero el término «explicar» los confirma en la idea que Spinoza no supo concebir un verdadero desarrollo de la substancia, como tampoco supo pensar el pasaje del infinito en el finito. La substancia spinozista les parece muerta: la expresión spinozista les parece intelectual y abstracta; los atributos les parecen «atribuidos» a la substancia por un entendimiento él mismo explicativo.[17] Incluso Schelling, al elaborar su filosofía de la manifestación *{Offenbarung),* no se reclama de Spinoza, sino de Boehme: es de Boehme, y no de Spinoza ni siquiera de Leibniz, que le viene la idea de expresión *(Ausdruck).*

No se reduce la expresión a una simple explicación del entendimiento sin caer en un contrasentido histórico. Porque explicar, lejos de señalar la operación de un entendimiento que permanece exterior a la cosa, señala de partida el desarrollo de la cosa en ella misma y en la vida. La tradicional pareja *explicatio-complicatio* testimonia históricamente de un vitalismo siempre próximo al panteísmo. Lejos de que pudiera comprenderse la expresión a partir de la explicación, nos parece al contrario que la explicación, tanto en Spinoza como en sus antecesores, supone una cierta idea de la expresión. Si los atributos remiten esencialmente a un entendimiento que los percibe y

16. Cf. Foucher de Careil, *Leibniz, Descartes et Spinoza,* 1862. Entre los intérpretes recientes, E. Lasbax es uno de los que más lejos llevan la identificación de la expresión spinozista con una emanación neo-platónica: *La Hiérarchie dans l'Univers chez Spinoza,* Vrin, 1919.

17. Es bajo la influencia de Hegel que E. Erdmann interpreta los atributos spinozistas ora como formas del entendimiento, ora como formas de la sensibilidad *(Versucb einer wissenschaftlicben Darstellung der neueren Philosopbie,* 1836; *Grundriss der Geschichte der Philosopbie,* 1866).

los comprende, es de partida porque expresan la esencia de la substancia, y porque la esencia infinita no se expresa sin manifestarse «objetivamente» en el entendimiento divino. Es la expresión la que establece la relación con el entendimiento, no a la inversa. En cuanto a la emanación, es cierto que de ella, al igual que de la participación, se hallarán trazas en Spinoza. Precisamente la teoría de la expresión y de la explicación, tanto en el Renacimiento como en la Edad Media, se formó en autores fuertemente inspirados por el neoplatonismo. Queda que tuvo por meta y por efecto transformar profundamente ese neoplatonismo, de abrirle vías totalmente nuevas, alejadas de las de la emanación, incluso si ambos temas coexistían. También de la emanación diremos, pues, que no es apta para hacernos comprender la idea de expresión. Al contrario, es la idea de expresión la que puede mostrar cómo el neoplatonismo evolucionó hasta cambiar de naturaleza, en particular cómo la causa emanativa tendió más y más a convertirse en causa inmanente.

Ciertos comentaristas modernos consideran directamente la idea de expresión en Spinoza. Kaufmann ve allí un hilo para el «laberinto spinozista», pero insiste en el aspecto místico y estético de la noción tomada en general, independientemente del uso que de ella hace Spinoza.[18] De manera distinta, Darbon consagra a la expresión una página muy hermosa, para declarar finalmente que permanece ininteligible. «Para explicar la unidad de la substancia, Spinoza nos dice solamente que cada uno de los atributos expresa su esencia. Lejos de esclarecernos, la explicación levanta un mundo de dificultades. De partida, *lo que es expresado* debería ser distinto de *lo que se expresa...*», y Darbon concluye: «Los atributos expresan todos la esencia infinita y eterna de Dios; aún no podemos distinguir entre lo *que es expresado* y *lo que lo expresa.* Se comprende que la tarea del comentador sea difícil, y que el asunto de las relaciones entre la substancia y los atributos en el spinozismo haya dado pie a muchas interpretaciones diferentes».[19]

18. Fritz Kaufmann, *Spinoza': system as theory of expression,* Philosophy and phenomenological research, Universidad de Buffalo, septiembre 1940.
19. André Darbon, *Eludes spinozistes, P.U.F.,* 1946, pp. 117-118.

Sin duda hay una razón para esta situación del comentario. Es que en Spinoza la idea de expresión no es objeto ni de definición ni de demostración, y no puede serlo. Aparece en k definición 6; pero no está más definida de lo que sirve para definir. No define ni la substancia ni el atributo, puesto que éstos ya lo están (3 y 4). Menos aún Dios, cuya definición puede abstenerse de toda referencia a la expresión. Tanto en el *Tratado breve* como en las cartas, Spinoza dice a menudo que Dios es una substancia consistente en una infinidad de atributos de los que cada uno es infinito.[20] Parece, pues, que la idea de expresión surgiera solamente como determinación de la relación en la que entran el atributo, la substancia y la esencia, cuando Dios a su vez es definido como una substancia consistente en una infinidad de atributos, ellos mismos infinitos. La expresión no concierne la substancia o el atributo en general, en condiciones indeterminadas. Cuando la substancia es absolutamente infinita, cuando posee una infinidad de atributos, entonces, y solamente entonces, los atributos se dice que expresan la esencia, porque la substancia también se expresa en los atributos. Sería inexacto invocar las definiciones 3 y 4 para deducir de ellas de inmediato la naturaleza de la relación entre la substancia y el atributo tal cual debe ser en Dios, porque Dios es suficiente para «transformar» esa relación, elevándola al absoluto. *Las definiciones 3 y 4 son solamente nominales; sólo la definición 6 es real* y nos dice qué es lo que se origina para la substancia, el atributo y la esencia. Pero, ¿qué significa transformar la relación? Lo comprenderemos mejor si nos preguntamos por qué la expresión no es, ante todo, objeto de demostración.

A Tschirnhaus, quien se inquieta de la célebre proposición 16 (libro I de la *Ética),* Spinoza hace una importante concesión: existe una diferencia cierta entre el desarrollo filosófico y la demostración matemática.[21] A partir de una definición, el matemático no puede normalmente concluir sino una sola propiedad; para conocer varias, debe multiplicar los puntos de vista y aproximar «la cosa definida a otros objetos». El método

20. *Cartas 2 y 4, a Oldenburg,* III, pp. 5 y 11. Y *TB,* I, ctp. 2, 1.

21. *Cartas 82, de Tschirnhaus, y 83 a Tschirnhaus.*

geométrico se halla, pues, sujeto a dos limitaciones: la exterioridad de los puntos de vista, el carácter distributivo de las propiedades. Hegel no decía otra cosa al sostener, pensando en Spinoza, que el método geométrico no era apto para comprender el movimiento orgánico o el autodesarrollo que conviene sólo con el absoluto. Tomemos la demostración de que tres ángulos = dos rectos, en la que se comienza por prolongar la base del triángulo. Es obvio que esa base no es como una planta que crecería sola: es necesario el geómetra para prolongarla, el geómetra aún debe considerar desde un nuevo punto de vista el lado del triángulo al que traza una paralela, etc. No puede pensarse que Spinoza mismo haya ignorado estas objeciones; son las de Tschirnhaus.

La respuesta de Spinoza corre el riesgo de decepcionar: cuando el método geométrico se aplica a seres reales y, con mayor razón, al ser absoluto, poseemos el medio de deducir varias propiedades a la vez. Sin duda tenemos la impresión de que Spinoza concede lo que está en cuestión. Pero no nos decepcionamos sino porque confundimos problemas muy diversos planteados por el método. Spinoza pregunta: ¿Existe un medio por el que algunas propiedades, concluidas una por una, pueden ser consideradas colectivamente, y por el que ciertos puntos de vista, tomados al exterior de una definición, pueden estar situados al interior de la cosa definida? Ahora bien, en la *Reforma del entendimiento* Spinoza ha mostrado que en geometría las figuras podían ser definidas por una causa próxima o ser objeto de definiciones genéticas.[22] El círculo no es solamente el lugar de puntos situados a igual distancia de un mismo punto llamado centro, sino una figura descrita por toda línea de cuyos extremos uno es fijo, y el otro móvil. Igualmente la esfera es una figura descrita por todo semicírculo que gira en torno a su eje. Es cierto que en geometría estas causas son ficticias: *fingo ad libitum.* Como diría Hegel, pero como también Spinoza dice, el semicírculo no gira por sí mismo. Pero si esas causas son ficticias o imaginadas, es en la medida en que no son verdaderas sino por ser inferidas a partir de sus efectos. Se.presentan como medios, artificios, ficciones, porque las figuras son

22. *TRE,* 72 y 95.

aquí entes de razón. No es menos verdadero que las propiedades, que son realmente concluidas una por una por el geómetra, adquieren un ser colectivo en relación a sus causas y por medio de esas ficciones.[23] Luego, en el caso del absoluto, ya nada hay de ficticio: la causa ya no es inferida de su efecto. Afirmando que lo absolutamente infinito es causa, no afirmamos, como para la rotación del semicírculo, algo que no se halle contenido en su concepto. Por lo tanto no hay necesidad de ficción para que los modos en su infinidad sean asimilados a propiedades colectivamente concluidas de la definición de la substancia, y de los atributos, a puntos de vista interiores a esa substancia en la que se han enraizado. En consecuencia, si la filosofía es justiciable de las matemáticas, es porque las matemáticas encuentran en la filosofía la supresión de sus límites ordinarios. El método geométrico no encuentra dificultades cuando se aplica al absoluto; al contrario, encuentra el medio natural de superar las dificultades que gravaban su ejercicio, mientras se aplicaba a entes de razón.

Los atributos son como puntos de vista sobre la substancia; pero, en el absoluto, los puntos de vista dejan de ser exteriores, la substancia comprende en sí la infinidad de sus propios puntos de vista. Los modos se deducen de la substancia, como las propiedades se deducen de una cosa definida; pero, en el absoluto, las propiedades adquieren un ser colectivo absoluto. Ya no es el entendimiento finito el que, una por una, concluye las propiedades, el que reflexiona sobre la cosa y la explica relacionándola a otros objetos. Es la cosa la que se expresa, es ella la que se explica. Ahora las propiedades todas en conjunto «caen bajo un entendimiento infinito». La expresión no ha de ser, por tanto, objeto de demostración; es ella la que sitúa la demostración en el absoluto, la que hace de la demostración la *manifestación inmediata* de la substancia absolutamente infini-

23. *TRE*, 72: «Para formar el concepto de la esfera, formo arbitrariamente la ficción de una causa, a saber, que un semicírculo gira en torno a su centro y que la esfera es como engendrada por su rotación. Esta idea es ciertamente verdadera y, aunque sepamos que ninguna esfera jamás fue engendrada así en la naturaleza, se trata sin embargo allí de una percepción verdadera, y de la manera más fácil de formar el concepto de la esfera. Hay que notar, por lo demás, que esa percepción afirma que el semicírculo gira, afirmación que sería falsa si no estuviese unida al concepto de la esfera …»

ta. Es imposible comprender los atributos sin demostración; ella es la manifestación de lo que no es visible, y asimismo la mirada bajo la que cae aquello que se manifiesta. Es en este sentido que las demostraciones, dice Spinoza, son ojos del espíritu por los que percibimos.[24]

24. *E*, V, 23, esc. TTP, cap. 13 (II, p. 240): «¿Se dirá que no hay necesidad de conocer los atributos de Dios, sino que únicamente de creer, simplemente y sin demostración? Eso es pura frivolidad. Porque las cosas invisibles, y que son objetos del solo pensamiento no pueden ser vistas por otros ojos que las demostraciones. Quien por lo tanto no tiene demostraciones nada ve en absoluto de esas cosas».

PRIMERA PARTE

LAS TRÍADAS DE LA SUBSTANCIA

Capítulo primero

DISTINCIÓN NUMÉRICA Y DISTINCIÓN REAL

La expresión se presenta como una tríada. Debemos distinguir la substancia, los atributos, la esencia. La substancia se expresa, los atributos son expresiones, la esencia es expresada. La idea de expresión permanece ininteligible mientras se vea solamente dos términos en la relación que presenta. Confundimos substancia y atributo, atributo y esencia, esencia y substancia, mientras no tomemos en cuenta la presencia y la intermediación del tercero. La substancia y los atributos se distinguen, pero en tanto cada atributo expresa una cierta esencia. El atributo y la esencia se distinguen, pero en tanto cada esencia se expresa como esencia de la substancia y no del atributo. La originalidad del concepto de expresión se manifiesta aquí: la esencia, en cuanto existe, no existe fuera del atributo que la expresa; pero, en cuanto es esencia no se refiere sino a la substancia. Una esencia es expresada por cada atributo pero como esencia de la substancia misma. Las esencias infinitas se distinguen en los atributos en que existen, pero se identifican en la substancia a la que se refieren. Reencontraremos siempre la necesidad de distinguir tres términos: la substancia que se expresa, el atributo que la expresa, la esencia que es expresada. Es por los atributos que la esencia se distingue de la substancia, pero es por la esencia que la substancia misma se distingue de los atributos. La tríada es tal, que cada uno de sus términos, en tres silogismos, es apto para servir de medio en relación a los otros dos.

La expresión conviene con la substancia, en tanto la subs-

tanda es absolutamente infinita; conviene con los atributos, en tanto son una infinidad; conviene con la esencia, en tanto cada esencia es infinita en un atributo. Hay, pues, una naturaleza del infinito. Merleau-Ponty ha destacado bien lo que nos parece hoy en día lo más difícil de comprender en las filosofías del siglo xvii: la idea del infinito positivo como «secreto del gran racionalismo», «una manera inocente de pensar a partir del infinito», que alcanza su perfección en el spinozismo.[1] La inocencia, es cierto, no excluye el trabajo del concepto. Spinoza necesitaba de todos los recursos de un elemento conceptual original para exponer la potencia y la actualidad del infinito positivo. Si la idea de expresión cumple ese rol, es en la medida en que lleva al infinito ciertas distinciones que corresponden a estos tres términos: substancia, atributos, esencia. ¿Cuál es el tipo de distinción en el infinito? ¿Qué tipo de distinción puede llevarse al absoluto, a la naturaleza de Dios? Éste es el primer problema que plantea la idea de expresión, y que domina el primer libro de la *Ética.*

A partir del comienzo de la *Ética* Spinoza pregunta cómo dos cosas, en el sentido más general de la palabra, pueden distinguirse; después, cómo dos substancias, en el sentido preciso de la palabra, deben distinguirse. La primera pregunta prepara la segunda. La respuesta a esa segunda pregunta parece inequívoca: si es verdad que dos cosas en general difieren por los atributos de las substancias o bien por los modos, dos substancias a su vez no pueden distinguirse por el modo, sino solamente por el atributo. Luego es imposible que haya dos o más substancias de igual atributo.[2] No cabe duda que aquí Spinoza toma su punto de partida en un dominio cartesiano. Pero lo que acepta de Descartes, lo que rechaza, y principalmente, lo que acepta para volverlo contra Descartes, todo ello debe ser evaluado cuidadosamente.

El principio explícito de que no existen sino substancias y

1. Cf. M. Merleau-Ponty, en *Les Philosophes célebres,* Mazenod ed., p. 136.
2. E, I, 5, prop. y dem.

modos, siendo el modo en otra cosa y la substancia en sí, se halla en Descartes* Y si los modos bastan para hacernos conocer una substancia que suponen siempre, es por medio de un atributo principal que implican y que constituye la esencia de la substancia misma: así, dos o varias substancias se distinguen y son conocidas distintamente por sus atributos principales.[4] Descartes concluye de ello que concebimos una distinción real entre dos substancias, una distinción modal entre la substancia y el modo que la supone sin reciprocidad, una distinción de razón entre la substancia y el atributo sin el que no podríamos tener un conocimiento distinto de ella.[5] La exclusión, la implicación unilateral y la abstracción son los criterios correspondientes en la idea, o más bien los antecedentes elementales de la representación que permiten definir y reconocer estos tipos de distinción. La determinación y la aplicación de estos tipos cumplen un rol esencial en el cartesianismo. Y sin duda Descartes aprovechaba el esfuerzo precedente de Suárez para poner orden en un problema tan complicado.[6] Pero el uso que él mismo hace de las tres distinciones parece, por su riqueza, comportar aún numerosos equívocos.

Una primera ambigüedad, según la opinión de Descartes, concierne a la distinción de razón, la distinción modal y su relación. Aparece ya en el empleo de las palabras «modo», «atributo», «calidad». Dado un atributo cualquiera, es cualidad porque califica la substancia como tal o tal, pero también es modo en tanto la diversifica.[7] Desde este punto de vista, ¿cuál es la situación del atributo principal? No puedo separar la substancia de ese atributo sino mediante abstracción. Pero también puedo distinguir ese atributo de la substancia, a condición de no hacer de él algo subsistente por sí, a condición de hacer de él sola-

3. Spinoza expone así la tesis cartesiana, *PM,* II, 5: «...Debe recordarse lo que Descartes ha señalado en los *Principios de filosofía* (parte I, arts. 48 y 49), a saber, que nada hay en la naturaleza fuera de las substancias y de sus modos; de lo que se deduce una triple distinción (arts. 60, 61 y 62), es decir, la real, la modal y la distinción de razón.»

4. Descartes, *Principios,* I, 53.

5. *Ibid.,* I, 60, 61 y 62.

6. Cf. Suárez, *Metbaphysicarum disputationum,* D VII. Suárez no reconoce más que las distinciones real, modal y de razón, y critica la distinción formal de Duns Scoto en términos muy parecidos a los que utilizará Descartes.

7. Descartes, *Principios,* I, 56.

mente la propiedad que la substancia tiene de cambiar (es decir de tener figuras variables o pensamientos diversos). Es por ello que Descartes dice que la extensión y el pensamiento pueden ser concebidos distintamente de dos maneras: «en tanto que una constituye la naturaleza del cuerpo, y el otro la del alma»; pero también distinguiéndolos de sus substancias, tomándolos simplemente por «modos» o «dependencias».[8] Ahora bien, si en el primer caso los atributos son distintos de las substancias que califican, bien parece que, en el segundo caso, los modos son distintos de las substancias de igual atributo. Así las figuras variables remiten a tal o tal cuerpo realmente distinto de los demás; y los pensamientos diversos, a un alma realmente distinta. El atributo constituye la esencia de la substancia que califica, pero en no menor medida constituye también la esencia de los modos que refiere a las substancias de igual atributo. Este doble aspecto genera grandes dificultades en el cartesianismo.[9] Solamente podemos retener su consecuencia: *que hay substancias de igual atributo. En otras palabras, hay distinciones numéricas que son al mismo tiempo reales o substanciales.*

La segunda dificultad concierne a la distinción real en ella misma. En no menor medida que las demás, es un antecedente de la representación. Dos cosas son realmente distintas cuando se puede concebir clara y distintamente la una excluyendo todo lo que pertenece al concepto de la otra. Es en este sentido que Descartes explica a Arnauld que el criterio de la distinción real es solamente la *idea* como completa. Recuerda con razón que jamás ha confundido las cosas concebidas como realmente distintas con las cosas realmente distinguidas. No obstante, el paso de unas a otras le parece necesariamente legítimo; no se trata sino de una cuestión de momento. Basta, en el orden de las Meditaciones, llegar al Dios creador, para concluir que se hallaría singularmente desprovisto de veracidad si creara las cosas de otra manera que la idea clara y distinta que de ellas nos da. La distinción real no posee en sí la razón de lo distinguido; pero esta razón se halla provista por la causalidad divina, exte-

8. *Ibid.*, I, 63 y 64.

9. Acerca de estos párrafos 63 y 64, véase la discusión entre F. Alquié y M. Gueroult, *Descartes, Cahiers de Royaumont,* ed. de Minuit, 1967, pp. 32-56.

rior y trascendente, que crea las substancias conforme a la manera de la que las concebimos como posibles. Aún allí, nace todo tipo de dificultades en relación a la idea de creación. La ambigüedad principal se halla en la definición de la substancia: «una cosa que puede existir por sí misma».[10] ¿No hay contradicción en plantear la existencia por sí como no siendo en sí sino una simple posibilidad?, Podemos retener aquí una segunda consecuencia: el Dios creador nos hace pasar de las substancias concebidas como realmente distintas a las substancias realmente distinguidas. *La distinción real,* sea entre substancias de atributos diferentes, sea entre substancias de igual atributo, *se halla acompañada de una división de las cosas, es decir, de una distinción numérica que le corresponde.*

Es en función de estos dos puntos que se organiza el comienzo de la *Ética.* Spinoza pregunta: ¿En qué consiste el error, cuando planteamos varias substancias de igual atributo? Este error Spinoza lo denuncia de dos maneras, según un procedimiento que le es caro. Primero en una demostración por el absurdo, después, en una demostración más compleja. Si hubiese varias substancias de igual atributo, deberían distinguirse por los modos, lo que es absurdo, puesto que la substancia por naturaleza es anterior a sus modos y no los implica: tal es la vía breve, en I, 5. Pero la demostración positiva aparece más adelante, en un escolio de 8: dos substancias de igual atributo serían solamente distintas en número; luego los caracteres de la distinción numérica excluyen la posibilidad de hacer una distinción real o substancial de ellos.

Según este escolio, una distinción no sería numérica si las cosas no tuviesen el mismo concepto o la misma definición; pero esas cosas no serían distintas si no hubiese fuera de la definición una causa exterior por la que existen en tal número. Dos o más cosas numéricamente distintas suponen, pues, otra cosa que su concepto. Es por ello que las substancias no podrían ser numéricamente distintas sino remitiendo a una causalidad externa capaz de producirlas. Ahora bien, cuando afirmamos que las substancias son producidas, tenemos muchas ideas confusas a la vez. Decimos que tienen una causa, pero que no

10. Descartes, *Respuestas a las cuartas objeciones, AT,* IX, p. 175.

sabemos cómo procede esa causa; pretendemos tener una idea verdadera de esas substancias, puesto que son producidas por ellas mismas, pero dudamos que esa idea sea verdadera, puesto que no sabemos por ellas mismas si existen. Se vuelve a encontrar aquí la crítica de la extraña fórmula cartesiana: lo que *puede* existir por sí. La causalidad externa tiene un sentido, pero solamente en vista de los modos existentes finitos: cada modo existente remite a otro modo, precisamente porque *no puede* existir por sí. Cuando aplicamos esta causalidad a las substancias, la hacemos actuar fuera de las condiciones que la legitiman y la determinan. La afirmamos, pero en el vacío, quitándole toda determinación. Abreviando, la causalidad externa y la distinción numérica tienen una suerte común: se aplican a los modos y solamente a los modos.

El argumento del escolio 8 se presenta pues bajo la forma siguiente: 1) la distinción numérica exige una causa exterior a la que remite; 2) luego es imposible aplicar una causa exterior a una substancia, en razón de la contradicción contenida en tal uso del principio de causalidad; 3) dos o más substancias no pueden pues distinguirse *in numero,* no hay dos substancias de igual atributo. El argumento de las ocho primeras demostraciones no tiene la misma estructura: 1) dos o más substancias no pueden tener el mismo atributo, porque deberían distinguirse por los modos, lo que es absurdo; 2) una substancia no puede tener, pues, una causa externa, no puede ser producida o limitada por otra substancia, porque ambas deberían ser de igual naturaleza o tener el mismo atributo; 3) no hay, pues, distinción numérica en una substancia de algún atributo, «toda substancia es necesariamente infinita».[11]

Hace un instante, de la naturaleza de la distinción numérica, se concluía su impotencia de aplicarse a la substancia. Ahora, de la naturaleza de la substancia, concluimos su infinidad, por lo tanto la imposibilidad de aplicarle distinciones numéricas. De todas maneras, la distinción numérica jamás distingue substancias, sino solamente modos que engloban el mismo atributo. Porque el número expresa a su manera los caracteres

11. Esta división tripartita se halla expuesta en la *Carla* 2, *a Oldenburg,* III, p. 5.

del modo existente: la composición de las partes, la limitación por otra cosa de igual naturaleza, la determinación externa. En ese sentido puede ir al infinito. Pero la pregunta es: ¿puede ser llevado al infinito mismo? O, como dice Spinoza: incluso en el caso de los modos, ¿es de la multitud de partes que concluimos que son una infinidad? [12] Cuando hacemos de la distinción numérica una distinción real o substancial, la llevamos al infinito, aunque no sea sino para asegurar la conversión que se ha hecho necesaria entre el atributo como tal y la infinidad de partes finitas que allí distinguimos. De ello surgen grandes absurdos: «Si una cantidad infinita es medida en partes iguales a un pie, deberá consistir en una infinidad de tales partes; y asimismo si es medida en partes iguales a un dedo; y en consecuencia un número infinito será doce veces mayor que otro número infinito».[13] El absurdo no consiste, como creía Descartes, en hipostasiar lo extenso como atributo, sino al contrario en concebirlo como mensurable y compuesto de partes finitas con las que se pretende convertirlo. La física, aquí, confirma los derechos de la lógica: el que no haya vacío en la naturaleza significa solamente que la división de las partes no es una distinción real. La distinción numérica es una división, pero la división no ha lugar sino en el modo, sólo el modo es dividido.[14]

No *hay varias substancias de igual atributo.* De lo que se concluye, desde el punto de vista de la relación, que una substancia no es producida por otra; desde el punto de vista de la modalidad, que existir pertenece a la naturaleza de la substancia; desde el punto de vista de la calidad, que toda substancia es necesariamente infinita.[15] Pero esos resultados están como englobados en el argumento de la distinción numérica. Es él, el que nos vuelve al punto de partida: «No existe sino una

12. *Carla 81, a Tschirnhaus,* III, p. 241. Véase también *Carta 12, a Meyer,* III, P- 41: el número no expresa adecuadamente la naturaleza de los modos en tanto son una infinidad, es decir, en tanto derivan de la substancia.
13. £, I, 15, esc.
14. *TB,* I, cap. 2, 19-22.
15. £, I, 5, 6, 7 y 8, prop.

sola substancia de igual atributo».[16] Ahora bien, a partir de la proposición 9 parece que Spinoza cambia de objeto. Se trata de demostrar, ya no que sólo hay una substancia por atributo, sino que sólo hay una substancia para todos los atributos. La concatenación de ambos temas parece difícil de asir. Porque, en esta nueva perspectiva, ¿qué alcance ha de darse a las ocho primeras proposiciones? El problema se aclara si consideramos que, para pasar de un tema al otro, basta con operar lo que se llama en lógica la conversión de una universal negativa. La distinción numérica jamás es real; recíprocamente, la distinción real jamás es numérica. El argumento de Spinoza se convierte en el siguiente: los atributos son realmente distintos; luego la distinción real no es numérica; por lo tanto, no hay sino una substancia para todos los atributos.

Spinoza dice que los atributos son «concebidos como realmente distintos».[17] En esta fórmula no debe verse un uso disminuido de la distinción real. Spinoza no sugiere que los atributos sean otros que los que se conciben, ni que sean simples concepciones que uno se hace de la substancia. Tampoco se creerá que Spinoza haga de la distinción real un uso solamente hipotético o polémico.[18] La distinción real, en el sentido más estricto, es siempre un antecedente de la representación: dos cosas son realmente distintas cuando son *concebidas* como tales, es decir, «una sin socorro de la otra», de tal manera que se *conciba* la una negando todo lo que pertenece al *concepto* de la otra. A este respecto Spinoza en nada difiere de Descartes: acepta el criterio y la definición. El único problema está en saber si la distinción real comprendida así se acompaña o no de una división en las cosas. En Descartes, sólo la hipótesis de un Dios creador fundaba esta concomitancia. Según Spinoza, no se hará corresponder una división a la distinción real a no ser que se haga de ésta una distinción numérica al menos posible, por

16. *E*, I, 8, esc. 2.
17. £, I, 10, esc.
18. Véase la interpretación de P. Lachieze-Rey, *Les Origines carlésiennes du Dieu de Spinoza, 2.'* ed., Vrin, p. 151: «El uso así hecho de esta distinción no implica por lo demás de ningún modo su admisión por parte de Spinoza; permanece únicamente un medio de demostración utilizado a partir de la hipótesis de una pluralidad de substancias y destinado a anular los efectos posibles de esta hipotética pluralidad.»

tanto confundiéndola ya con la distinción modal. Luego es imposible que la distinción real sea numérica o modal.

Al preguntarle a Spinoza cómo llega a la idea de una sola substancia para todos los atributos, recuerda que ha propuesto dos argumentos: cuanto mayor es la realidad de un ser, más atributos deben reconocérsele; cuantos más atributos se reconocen a un ser, más necesario es conceder que existe.[19] Ahora bien, ninguno de esos argumentos sería suficiente si no se hallara garantizado por el análisis de la distinción real. Sólo este análisis, en efecto, muestra que es *posible* otorgar todos los atributor a un ser, por lo tanto pasar de la infinidad de cada atributo a la calidad de absoluto de un ser que los posee todos. Y ese paso, siendo posible o no implicando contradicción, se revela necesario, según la prueba de la existencia de Dios. Más aún, es otra vez el argumento de la distinción real el que muestra que *todos* los atributos son una infinidad. Porque no podríamos pasar por el intermedio de tres o cuatro atributos sin volver a introducir en el absoluto esta misma distinción numérica que acabamos de excluir del infinito.[20]

Si se dividiera la substancia conforme a los atributos, habría que tratarla como a un género, y a los atributos como a diferencias específicas. La substancia se plantearía como un género que nada nos haría conocer en particular; entonces sería distinta de los atributos, como el género de sus diferencias, y los atributos serían distintos de las substancias correspondientes, como las diferencias específicas y las especies mismas. Es así que haciendo de la distinción real entre atributos una distinción numérica entre substancias, se lleva simples *distinciones de razón* a la realidad substancial. Allí no puede haber necesidad de existir para una substancia de igual «especie» que el atributo; una diferencia específica no determina sino la existencia posible de los objetos que le corresponden en el género. He aquí la substancia siempre reducida a una simple posibilidad de existir, siendo el atributo sólo *la indicación, el signo* de tal existencia posible. La primera crítica a la que Spinoza somete la noción de signo

19. *Carta 9, a de Vries,* III, p. 32. En la *Ética,* el primer argumento se vuelve a encontrar casi literalmente en I, 9; el segundo menos nítidamente, en I, 11, esc.

20. Véase *Carta 64, a Schuller,* III, p. 206.

en la *Ética* aparece precisamente a propósito de la distinción real.[21] La distinción real entre atributos no es más «signo» de una diversidad de substancias, de lo que cada atributo es el carácter específico de una substancia que le correspondería o podría corresponderle. Ni es género la substancia, ni son diferencias los atributos, ni son especies las substancias calificadas.[22] En Spinoza se hallan condenados por igual el pensamiento que procede por género y diferencia, el pensamiento que procede por signos.

En un libro en el que defiende a Descartes contra Spinoza, Régis invoca la existencia de dos clases de atributos, unos «específicos», que distinguen las substancias de especie diferente, los otros «numéricos» que distinguen substancias de igual especie.[23] Pero es precisamente eso lo que Spinoza reprocha al cartesianismo. Según Spinoza, el atributo jamás es ni específico ni numérico. Parece que pudiéramos resumir así la tesis de Spinoza: 1) cuando planteamos varias substancias de igual atributo, hacemos de la distinción numérica una distinción real, pero entonces confundimos la distinción real y la distinción modal, tratamos a los modos como a substancias; 2) y cuando planteamos tantas substancias como atributos diferentes hay, hacemos de la distinción real una distinción numérica, confundimos la distinción real no solamente con una distinción modal sino aun con distinciones de razón.

En ese contexto, *parece difícil considerar que las ocho primeras proposiciones no tengan más que un sentido hipotético.* Se hace creer a veces que Spinoza comenzaba por razonar en una hipótesis que no era la suya, que partía de una hipótesis que tenía intención de refutar. Déjase escapar así el sentido categórico de las ocho primeras proposiciones. No hay varias substancias de igual atributo, la distinción numérica no es real; no nos encontramos ante una hipótesis provisoria, válida mien-

21. *E*, I, 10, esc.: «Si alguien pregunta ahora gracias a qué signo podremos reconocer la diversidad de substancias, que lea las proposiciones siguientes, que muestran que no existe en la Naturaleza sino una única substancia y que ella es absolutamente infinita, es por ello que se buscaría en vano el signo en cuestión».

22. *TB*, I, cap. 7, 9-10.

23. Cf. Régis, *Refutation de ¡'opinión de Spinoza touchant l'existence et la nature de Dieu,* 1704.

tras no se haya descubierto aún la substancia absolutamente infinita; al contrario, estamos en presencia de una génesis que nos conduce necesariamente al planteamiento de tal substancia. Y el sentido categórico de las primeras proposiciones no es solamente negativo. Como dice Spinoza «no existe sino una substancia de igual naturaleza». La identificación del atributo a una substancia infinitamente perfecta, tanto en la *Ética* como en el *Tratado breve,* no es ella misma una hipótesis provisoria. Debe interpretarse positivamente desde el punto de vista de la *calidad.* Hay una substancia por atributo desde el punto de vista de la calidad, pero sin embargo una sola substancia para todos los atributos desde el punto de vista de la *cantidad.* ¿Qué significa esta multiplicidad puramente cualitativa? Esta fórmula oscura señala las dificultades del entendimiento finito ascendiendo a la comprensión de la substancia absolutamente infinita. Es justificada por el nuevo estatuto de la distinción real. Significa: las substancias calificadas se distinguen cualitativamente, no cuantitativamente. O, mejor aún, se distinguen «formalmente», «cosidativamente», no «ontológicamente».

El anti-cartesianismo de Spinoza encuentra una de sus fuentes en la teoría de las distinciones. En los *Pensamientos metafísicos,* Spinoza exponía la concepción cartesiana: «Hay tres especies de distinción entre las cosas, real, modal y de razón». Y parecía aprobarlo: «No tomamos en cuenta por lo demás el fárrago de distinciones de los peripatéticos».[24] Pero lo que vale, es menos la lista de distinciones reconocidas que su sentido y su distribución determinada. A ese respecto, ya nada hay de cartesiano en Spinoza. El nuevo estatuto de la distinción real es esencial: puramente cualitativa, cosidativa o formal, la distinción real excluye toda división. ¿No se trata, bajo un nombre cartesiano, del retorno de una de esas distinciones peripatéticas en apariencia despreciadas? Que la distinción real no es numérica y no puede serlo, nos parece uno de los temas principales de la *Ética.* De ello deriva un trastorno profundo

24. *PM,* II, 5.

para las demás distinciones. No solamente la distinción real ya no remite a substancias *posibles* distinguidas *in numero,* sino que la distinción modal, a su vez, no remite ya a accidentes como a determinaciones *contingentes.* En Descartes una cierta contingencia de los modos se hace eco de la simple posibilidad de las substancias. La realidad substancial no deja de tener accidentes, a pesar que Descartes recuerde que los accidentes no son reales. Los modos, para ser producidos, necesitan de otra cosa que de la substancia a la que se relacionan, sea de otra substancia que los sitúe en la primera, sea de Dios que crea la primera con sus dependencias. Muy distinta es la visión spinozista: no hay más contingencia del modo respecto a la substancia, que posibilidad de la substancia respecto al atributo. Todo es necesario, ya sea por su esencia ya sea por su causa: la Necesidad es la única afección del Ser, la única modalidad. La distinción de razón, a su vez, es transformada por ella. Veremos que no hay un solo axioma cartesiano (la nada no tiene propiedades, etc.) que no tome un sentido nuevo, hostil al cartesianismo, a partir de la nueva teoría de las distinciones. Esta teoría halla su principio en el estatuto cualitativo de la distinción real. Disociada de toda distinción numérica, la distinción real es llevada al absoluto. Se hace capaz de expresar la diferencia en el ser, trae consigo en consecuencia el cambio de las demás distinciones.

Capítulo II

EL ATRIBUTO COMO EXPRESIÓN

Spinoza no dice que los atributos existan por sí, ni que sean concebidos de manera tal que la existencia se deduzca o se desprenda de su esencia. Tampoco dice que el atributo sea en sí y sea concebido por sí, al igual que la substancia. Dice solamente que el atributo es concebido por sí, y en sí.[1] El estatuto del atributo se bosqueja a través de las fórmulas sumamente complejas del *Tratado breve.* Tan complejas, es verdad, que el lector puede elegir entre varias hipótesis: presumir fechas diversas a su redacción; recordar de todas maneras la imperfección de los manuscritos; o incluso invocar el estado aún vacilante del pensamiento de Spinoza. De todas maneras, esos argumentos no pueden intervenir a no ser que se establezca que las fórmulas del *Tratado breve* no concuerdan entre ellas, y que no concuerdan tampoco con los antecedentes ulteriores de la *Ética.* Ahora bien, no parece ser así. Los textos del *Tratado breve* no serán superados por la *Ética,* sino más bien transformados. Y ello, gracias a una utilización más sistemática de la idea de expresión. A la inversa pues, pueden informarnos acerca del contenido conceptual documentado por esta idea de expresión en Spinoza.

Estos textos dicen sucesivamente: 1) «a la esencia de los atributos pertenece la existencia, de manera que fuera de ellos

1. *Carta 2, a Oldenburg,* III, p. 5: *quod concipitur per se et in se.* No parece, pues, que Delbos tenga fundamento para decir que, en esta carta 2, el atributo se define como la substancia (cf. «La Doctrine spinoziste des attributs de Dieu», *Année philosophique,* 1912).

no existe esencia alguna o ser alguno»; 2) «los concebimos solamente en su esencia y no en su existencia, no los concebimos de manera tal que la existencia se colija de su esencia»; «tú no los concibes como subsistentes por sí mismos»; 3) existen «formalmente» y «en acto»; «demostramos *a priori* que existen».[2]

Según la primera fórmula, la esencia en cuanto esencia no existe fuera de los atributos que la constituyen. La esencia se distingue pues *en* los atributos donde existe. Existe siempre en un género, en tantos géneros como atributos hay. Cada atributo en consecuencia es la existencia de una esencia eterna e infinita, de una «esencia particular».[3] Es en este sentido que Spinoza puede decir: existir es propio a la esencia de los atributos, pero precisamente existir en los atributos. O incluso: «La existencia de los atributos no difiere de su esencia».[4] La idea de expresión, en la *Ética,* recogerá ese primer momento: la esencia de la substancia no existe fuera de los atributos que la expresan, de manera que cada atributo expresa una cierta esencia eterna e infinita. Lo expresado no existe fuera de sus expresiones, cada expresión es como la existencia de lo expresado. (Es este mismo principio el que vuelve a encontrarse en Leibniz, por diferente que sea el contexto: cada mónada es la expresión del mundo, pero el mundo expresado no existe fuera de las mónadas que lo expresan.)

¿Cómo puede decirse que los atributos expresan, no sólo una cierta esencia, sino la esencia de la substancia? La esencia es expresada como esencia de la substancia, y no del atributo. Las esencias son, pues, distintas en los atributos en que existen, pero se funden en la substancia de las que son la esencia. La ley de convertibilidad afirma: toda esencia es esencia de algo. Las esencias son realmente distintas desde el punto de vista de los atributos, pero la esencia es una desde el punto de vista del objeto con el que se reciproca. Los atributos no son atribuidos a substancias correspondientes, de igual género o de igual especie que ellos mismos. Al contrario, atribuyen su esencia a *otra cosa,* que permanece, pues, igual para todos los atributos.

2. Cf. 1) *TB,* Apéndice I, 4, cor. 2) *TB,* I, cap. 2, 17 y nota 5; y primer diálogo, 9. 3) *TB,* I, cap. 2, *passim* y 17 (nota 5).
3. *TB,* I, cap. 2, 17.
4. *Carta 10, a de Vries,* III, p. 34.

Es por esto que Spinoza llega a decir: «Mientras una substancia sea concebida aparte, se deduce que no puede ser una cosa que existe aparte, sino que debe ser una cosa tal como un atributo de *otra,* que es el ser único o el todo [...] Ninguna substancia existente en acto puede ser concebida como existente en sí misma, sino que debe pertenecer a alguna *otra cosa».*[5] Todas las esencias existentes son pues expresadas por los atributos en los que existen, pero como la esencia de otra cosa, es decir de una sola y misma cosa para todos los atributos. Preguntamos entonces: ¿Qué existe por sí, de manera tal que la existencia se colija de su esencia? Es claro que es la substancia, el correlativo de la esencia, y no el atributo en el que la esencia existía sólo como esencia. No se confundirá la existencia de la esencia con la existencia de su correlativo. Todas las esencias existentes están relacionadas con la substancia o le son atribuidas, pero como al único ser cuya existencia deriva necesariamente de la esencia. La substancia tiene el privilegio de existir por sí: existe por sí, *no el atributo,* sino aquello a lo que cada atributo relaciona su esencia, de manera tal que la existencia se colige necesariamente de la esencia así constituida. De los atributos considerados en sí mismos, Spinoza dirá, pues, de manera perfectamente coherente: «Los concebimos solamente en su esencia y no en su existencia, no los concebimos de manera tal que la existencia se colija de su esencia». Este segundo tipo de fórmula no contradice el precedente, sino que mide la profundización de un problema o su cambio de perspectiva.

Lo expresado no existe fuera de su expresión, pero es expresado como esencia de lo que se expresa. Siempre volvemos a encontrarnos ante la necesidad de distinguir estos tres términos: la substancia que se expresa, los atributos que son expresiones, la esencia expresada. Pero en fin, si es verdad que los atributos expresan la esencia de la substancia, ¿cómo no habrían de expresar también la existencia que de ella deriva necesariamente? Esos mismos atributos a los que se niega la existencia por sí, no por ello dejan de tener, en tanto atributos, una existencia actual y necesaria. Más aún, demostrando que alguna cosa es atributo, demostramos *a priori* que existe. La diversi-

5. *TB,* I, cap. 2, 17, nota 5.

dad de fórmulas del *Tratado breve* debe pues interpretarse así: conciernen sucesivamente *la existencia de la esencia, la existencia de la substancia, la existencia del atributo mismo.* Y en la *Ética,* es la idea de expresión la que recoge estos tres tiempos, dándoles una forma sistemática.

El problema de los atributos de Dios estuvo siempre en estrecha relación con el de los nombres divinos. ¿Cómo podríamos nombrar a Dios si no tuviésemos de él un conocimiento cualquiera? Pero, ¿cómo lo conoceríamos si no se hiciera conocer él mismo de alguna manera, revelándose y expresándose? La Palabra divina, el Verbo divino, sella la alianza de los atributos y de los nombres. Los nombres son atributos, en tanto que los atributos son expresiones. Es cierto que toda la pregunta se reduce a saber lo que expresan: ¿la naturaleza misma de Dios tal cual es en sí, o solamente las acciones de Dios como creador, o incluso simples cualidades divinas extrínsecas relativas a las criaturas? Spinoza no deja de recoger este problema tradicional. Demasiado hábil gramático para descuidar el parentesco de nombres y atributos. El *Tratado teológico-político* pregunta bajo qué nombres o a través de qué atributos Dios «se revela» en la Escritura; pregunta lo que es la palabra de Dios, qué valor expresivo debe reconocerse a la voz de Dios. Y cuando Spinoza quiere ilustrar lo que entiende personalmente por atributo, le viene al espíritu el ejemplo de los nombres propios: «Entiendo por Israel el tercer patriarca, y por Jacob el mismo personaje al que fue dado ese nombre por haber aprisionado el talón de su hermano».[6] La relación del spinozismo con la teoría de los nombres debe ser evaluada de dos maneras. ¿Cómo se inserta Spinoza en la tradición? Pero, sobre todo, ¿cómo la renueva? Desde ahora puede preverse que la renueva doblemente: porque concibe de otra forma lo que el nombre o el atributo es, porque determina diversamente lo que es atributo.

Los atributos en Spinoza son formas dinámicas y activas. Y he aquí lo que parece esencial: el atributo ya no es atribuido, de alguna manera es «atribuidor». Cada atributo expresa una esencia, y la atribuye a la substancia. Todas las esencias atri-

6. *Carta 9, a de Vriet,* III, p. 33,

buidas se confunden en la substancia de la que son la esencia. Mientras concibamos el atributo como algo atribuido, concebimos por ello mismo una substancia que sería de su misma especie o de su mismo género; esta substancia, entonces, no tiene por sí más que una existencia posible, pues depende de la buena voluntad de un Dios trascendente el hacerla existir conformemente al atributo que nos la hace conocer. Al contrario, desde que planteamos el atributo como «atribuidor», lo concebimos al mismo tiempo como atribuyendo su esencia a algo que permanece idéntico para todos los atributos, es decir a una substancia que existe necesariamente. El atributo relaciona su esencia a un Dios inmanente, a la vez principio y resultado de una necesidad metafísica. En ese sentido los atributos en Spinoza son verdaderos *verbos,* poseyendo un valor expresivo: dinámicos, ya no son atribuidos a substancias variables, atribuyen algo a una substancia única. *¿m*

Pero, ¿qué es lo que atribuyen, qué es lo que expresan? Cada atributo expresa una esencia infinita, es decir una cualidad ilimitada. Esas cualidades son substanciales, porque califican todas una misma substancia teniendo todos los atributos. También hay dos maneras de reconocer lo que es atributo: o bien se busca *a priori* cuáles son las cualidades que se conciben como ilimitadas. O bien buscamos *a posteriori,* partiendo de lo que es limitado, cuáles de las cuaUdades7que~están como «englobadas» en los límites del finito, son susceptibles de ser llevadas al infinitó: a partir de este pensamiento o de aquel otro, concluimos que el pensamiento es ajribulp jnfjp itr> J ' ™] a partir de tal o tal cuerpo, a lo extenso como atributó infinito.[7]

Este ultimo método, *a posteriori,* debe ser estudiado de cerca: plantea todo el problema de un englobamiento del infinito. Consiste en hacernos conocer los atributos de Dios a partir \ de las «criaturas». Pero, en esa vía, no procede ni por abstracción, ni por analogía. Los atributos no son abstraídos de cosas particulares, aún menos transferidos a Dios de manera analógica.^ *Los atributos son directamente alcanzados como formas de ser comunes a las criaturas y a Dios, comunes a los modos y a la*

7. *E,* II, 1 y 2: Spinoza demuestra que el pensamiento y lo extenso son 1 atributos. El procedimiento *a posteriori* aparece en la demostración misma, el \ procedimiento * *priori,* en el escolio.

substancia. Se aprecia bien el pretendido peligro de tal procedimiento: elantropomorfismo. y más generalmente la confusión de finito e infiíiito. En un método de analogía, se propone explícitamente evitar el antropomorfismo: según santo Tomás, las cualidades que se atribuyen a Dios no implican una comunidad de .forma entre la substancia divina y las criaturas, sino solamente una analogía, una «conveniencia» de proporción o de proporcionalidad. Ora Dios posee formalmente una perfección que permanece extrínseca en las criaturas, ora posee eminentemente una perfección que conviene formalmente a las criaturas. Ahora bien, aquí la importancia del spinozismo debe ser juzgada tomando en cuenta la manera en que invierte el problema. Cada vez que procedemos por analogía, tomamos ciertos caracteres de las criaturas, para atribuirlos a Dios sea de manera equívoca, sea de manera eminente. Dios tendría Querer y Entendimiento, Bondad y Sabiduría, etc., pero equívocamente o eminentemente.[8] La analogía no puede prescindir ni de la equivocidad ni de la eminencia y, por ello, contiene un antropomorfismo sutil, tan peligroso como el antropomorfismo ingenuo. Va de sí que un triángulo, si pudiese hablar, diría que Dios es eminentemente triangular. El método de analogía niega que haya formas comunes a Dios y a las criaturas; sin embargo, lejos de escapar al peligro que denuncia, confunde constantemente las esencias de las criaturas y la esencia de Dios. Unas veces suprime la esencia de las cosas, reduciendo sus cualidades a determinaciones que no convienen intrínsecamente sino a Dios. Otras, suprime la esencia de Dios, atribuyéndole eminentemente lo que las criaturas poseen formalmente. Al contrario, Spinoza afirma la identidad de forma entre las criaturas y Dios, pero se prohibe toda confusión de esencia.

Los atributos constituyen la esencia de la substancia, pero en nada constituyen la esencia de los modos o de las criaturas.

8. Sobre la crítica de la equivocidad, cf. *E,* I, 17, cor. *2.* (Si la voluntad y el entendimiento se atribuyeran esencialmente a Dios, sería de manera equívoca, por lo tanto totalmente verbal, aproximadamente como la palabra «can» designa una constelación celeste.) Sobre la crítica de la eminencia, cf. *Carta %, a Boxel,* III, p. 190. (Si el triángulo pudiese hablar, diría que Dios es eminentemente triangular ... Spinoza responde aquí a Boxel, quien pensaba que la eminencia y la analogía eran las únicas capaces de salvarnos del antropomorfismo.)

Sin embargo son formas Cütuuaes, porque las criaturas los implican tanto en su propia esencia como en su existencia. De donde la importancia de la regla de convertibilidad: la esencia no es solamente aquello sin lo que la cosa no puede ser ni ser concebida, sino recíprocamente lo que, sin la cosa, no puede ser ni ser concebido. Es según esta regla que los atributos son ciertamente la esencia de la substancia, pero en nada son la esencia de los modos, por ejemplo del hombre: pueden muy bien ser concebidos sin los modos.[9] Permanece que los modos los engloban o los implican, y *los implican precisamente bajo esa forma que les es propia en tanto constituyen la esencia de Dios.* Lo que equivale a decir que los atributos a su vez contienen o comprenden las esencias de modo, y que las comprenden formalmente, no eminentemente. *Los atributos son, pues, formas comunes a Dios del que constituyen la esencia, y a los modos o criaturas que los implican esencialmente.* Las mismas formas se afirman de Dios y de las criaturas, aunque las criaturas y Dios difieren tanto en esencia como en existencia. Precisamente, la diferencia consiste en lo siguiente: los modos son solamente comprendidos bajo esas formas, que se reciprocan al contrario con Dios. Esta diferencia no afecta la razón formal del atributo tomada en cuanto tal.

Spinoza, acerca de este punto, es muy consciente de su originalidad. So pretexto que las criaturas difieren de Dios tanto por la esencia que por la existencia, se pretende que Dios formalmente nada tiene en común con las criaturas. En verdad, es todo"lo contrario: los mismos atributos se afirman de Dios que se explica en ellos, y de los modos que los implican; que los implican bajo la misma forma que aquella que conviene a Dios. Aún más: mientras se rechace la comunidad formal, condénase uno a confundir las esencias; se las confunde por analogía. Pero a partir del momento en que se plantea la comunidad formal, uno se otorga el medio de distinguirlas. Es por ello que Spinoza no solamente se felicita de haber reducido al estado de criaturas cosas que hasta él fueron consideradas atributos de Dios, sino al mismo tiempo de haber elevado al estado de atri-

9. *E,* II, 10, escolio del corolario. La definición insuficiente de la esencia (aquello sin lo que la cosa no puede ni ser ni ser concebida) se encuentra en Suárez; cf. *E,* Gilson, *Index scolastico-cartésien,* pp. 105-106.

butos de Dios cosas que eran consideradas criaturas.[10] Por regla general, Spinoza no ve contradicción alguna entre la afirmación de una comunidad de forma y el planteamiento de una distinción de esencias. Dirá en textos parecidos: 1) si las cosas nada tienen en común entre ellas, una no puede ser causa de la otra; 2) si unaj^osa es causa de la esencia y de la existencia de otra, debe diferir de ella tanto en razón de la esencia como en razón de la existencia.[11] La conciliación de esos textos nos parece que no plantea problema particular alguno en el spinozismo. Cuando los corresponsales de Spinoza se asombran, Spinoza, a su vez, se asombra: recuerda que posee todas las razones para decir al mismo tiempo que las criaturas difieren de Dios en esencia y en existencia, y que Dios tiene formalmente algo en común con las criaturas.[12] _.

El método de Spinoza no es ni abstracto ni analógico. Es un método formal y de comunidad. Opera por nociones comunes; luego toda la teoría spinozista de las nociones comunes halla su principio precisamente en ese estatuto del atributo. Si finalmente hay que dar un nombre a ese método, como a la teoría subyacente, se reconocerá fácilmente en él la gran tradición de la univocidad.. Creemos que *la filosofía de Spinoza permanece en parie^írJthteligible, si no se ve en ella una lucha constante contra las tres nociones de lequivocidad', eminencia y analogía.* Los atributos, según Spinoza/sorTformas de ser unívocas, que no cambian de naturaleza al cambiar de «sujeto», es decir, cuando se las predica del ser infinito y de los seres finidos, de la substancia y de los modos, de Dios y de las criatu-

i

10. *Carta 6, a Oldenburg,* III, p. 25.

11. Cf. 1) E, I, 3, prop.; 2) E, I, 17, esc. [Para conciliar esos textos, a veces se ha buscado diferencias de puntos de vista (causalidad inmanente y causalidad transitiva, etc.): cf. Lachiéze-Rey, *op. cit.,* pp. 156-159, nota.]

12. *Carta 4, a Oldenburg,* III, p. 11: «Respecto a lo que usted dice, que Dios nada tiene en común formalmente con las cosas creadas, he establecido lo contrario en mi definición» (se trata de la definición de Dios como substancia consistente en una infinidad de *atributos). Carta 64, a Schuller,* III, p. 206: «¿Es posible que una cosa sea producida por otra de la que difiere tanto por la esencia como por la existencia? Y, en efecto, cosas que difieren así una de la otra nada *parecen* tener en común. *Pero* como todas las cosas singulares, excepto aquellas que son producidas por sus semejantes, difieren de sus causas tanto por la esencia como por la existencia, nada veo aquí de dudoso.» (Spinoza remite en este caso a la definición del *modo,* E, I, 25, cor.).

ras. En nada creemos menguar la originalidad de Spinoza reemplazándole en una perspectiva que ya era la de Duns Scoto. Debemos dejar para más adelante el análisis de cómo Spinoza interpreta por su cuenta la noción de univocidad, y cómo la comprende de una manera totalmente diferente a la de Duns Scoto. Bástenos por el momento con reunir las primeras determinaciones del atributo. Los atributos son formas de ser infinitas, razones formales ilimitadas, últimas, irreductibles; estas formas son comunes a Dios del que constituyen la esencia y a los modos que las implican en su propia esencial Los atributos son verbos que expresan cualidades ilimitadas; esas cualidades están como englobadas en los límites del finito. Los atributos son expresiones de Dios; estas expresiones de Dios son unívocas, constituyen la naturaleza misma de Dios como Naturaleza naturante, están englobadas en la naturaleza de las cosas o Naturaleza naturada que, de cierta manera, las vuelve a expresar a su vez.

Spinoza, a partir de ello, se halla en condiciones de distinguir los atributos y las propiedades. El punto de partida es aristotélico: la propiedad es algo que pertenece a una cosa, pero que jamás explica lo que ella es. Las propiedades de Dios son, pues, solamente «adjetivos» que nada nos hacen conocer substancialmente; Dios no sería Dios sin ellos, pero no es Dios por, ellos.[13] Spinoza puede, conforme a una larga tradición, dar a las propiedades el nombre de atributos; lo que no obstará, según él, para que haya diferencia de naturaleza entre dos clases de atributos. Pero, ¿qué quiere decir Spinoza, cuando agrega que las propiedades de Dios no son sino «modos que le pueden ser imputados»? [14] Modo, aquí, no debe ser tomado en el sentido particular que Spinoza le da a menudo, sino en un sentido más general, en el sentido escolástico de «mojialidad_de.la.esen, cia». Infinito, perfecto, inmutable, eterno son propiedades que se afirman de todos los atributes. Omnisciente, omnipresente,

13. *TB,* I, cap 7, 6 (cf. también I, cap. 1, 9, nota 4; cap. 3, 1, nota 1).
14. *TB,* I, car. 7, 1. nota 1.

propiedades que se dicen de un atributo determinado (el pensamiento, lo extenso). En efecto, todos los atributos expresan la esencia de la substancia, cada atributo expresa una esencia de substancia. Pero las propiedades nada expresan: «No podemos saber por esas propiedades cuál es la esencia y cuáles son los atributos del ser al cual pertenecen esas propiedades».[18] No constituyen la naturaleza de la substancia, pero se afirman de lo que constituye esa naturaleza. No forman, pues, la esencia de un Ser, sino sólo la modalidad de esa esencia tal cual está formada. Infinito es la propiedad de la substancia, es decir, la modalidad de cada atributo que constituye su esencia. Omnjs.-ciente esy'la propiedad;' de la Substancia pensante,:, es decir, la modalidad infinita de ese atributo pensamiento que expresa una esencia de substancia. Las propiedades no son atributos, hablando con exactitud, precisamente porque no son *expresivas.* Serían más bien como «nociones imprimidas», como caracteres impresos, ya sea en todos los atributos, ya sea en tal o tal otro entre ellos. La oposición de los atributos y de las propiedades toca, pues, dos puntos. Los atributos son verbos que expresan esencias o cualidades substanciales; pero las propiedades solamente son adjetivos que indican la modalidad de esas esencias o de esas cualidades. Los atributos de Dios son formas comunes, comunes a la suEstancia que se reciproca con ellas, y a los modos que las implican sin reciprocidad; pero las propiedades de Dios son verdaderamente propias de Dios, no se afirman de los modos sino solamente de los atributos.

J^Una segunda categoría de propiedades concierne a Dios como causa, en tanto actúa o produce: ya no infinito, perfecto, eterno, inmutable, sino causa de todas las cosas, predestinación, providencia.[18] Ahora, puesto que Dios produce en sus atributos, estas propiedades se hallan sometidas al mismo principio que las precedentes. Algunas se afirman de todos los atributos; otras de tal o tal. Estas segundas propiedades son nuevamente adjetivas; pero en lugar de indicar modalidades, indican relaciones, relaciones de Dios con sus criaturas o con sus productos. En fin, una tercera categoría señala propiedades que no pertene-

15. *TB*, I, cap. 7. 6.
16. Cf. TB, I, caps. 3, 4, 5 y 6.

cen ni siquiera a Dios: Dios como soberano bien, como misericordioso, justo y caritativo.[17] A ese respecto, es sobre todo el *Tratado teológico-político* el que puede esclarecernos. Este tratado habla de la justicia y de la caridad divinas como de «atributos que pueden servir de modelo a una cierta manera de vivir».[18] Estas propiedades no pertenecen a Dios como causa; no se trata ya de una relación de Dios con sus criaturas, sino de determinaciones extrínsecas que señalan solamente la manera de la que las criaturas imaginan a Dios. Es verdad que estas denominaciones tienen sentidos y valores extremadamente variables: se llega incluso a atribuir a Dios eminencias en todos los géneros, una boca y ojos divinos, cualidades morales y pasiones sublimes, montañas y cielos. Pero, incluso ateniéndose a la justicia y a la caridad, nada se alcanza de la naturaleza de Dios, ni de sus operaciones como Causa. Adán, Abraham, Moisés, ignoran no sólo los verdaderos atributos divinos, sino también la mayor parte de las propiedades de la primera y de la segunda especie.[19] Dios se revela a ellos bajo denominaciones extrínsecas que les sirven de advertencias, de mandamientos, de reglas o de modelo de vida. Más que nunca, es necesario decir que estas terceras propiedades nada tienen de expresivo. No son expresiones divinas, sinojipciones impresas en la imaginación para hacernos obedecer, hacernos servir a un Dios del que desconocemos la naturaleza.

17. *TB*, I, cap. 7.
18. *TTP*, cap. 13, III, p. 241.
19. TTP, cap. 2, II, p. 115: Adán, por ejemplo, sabe que Dios es causa toda cosa, pero no sabe que Dios es omnisciente y omnipresente.

Capítulo III

ATRIBUTOS Y NOMBRES DIVINOS

Según una larga tradición, los nombres divinos corresponden a manifestaciones de Dios. Inversamente, las manifestaciones divinas son palabras por las que Dios se hace conocer bajo tal o cual nombre. Da pues lo mismo preguntar si los nombres que designan a Dios son afirmaciones o negaciones, si las cualidades que lo manifiestan y los atributos que le convienen son positivos o negativos. El concepto de expresión, a la vez palabra y manifestación, luz y sonido, parece tener una lógica propia que favorece ambas hipótesis. Ora se insistirá en la positividad, es decir en la inmanencia de lo expresado en la expresión, ora en la «negatividad», es decir en la trascendencia de lo que se expresa en relación a todas las expresiones. Lo que oculta también expresa, pero lo que expresa vuelve a ocultar. Es por ello que, en el problema de los nombres divinos o de los atributos de Dios, todo es cuestión de matices. La teología llamada negativa admite que las afirmaciones son capaces de designar a Dios como causa, de acuerdo a reglas de inmanencia que van de lo más cercano a lo más lejano. Pero Dios como substancia o esencia no puede ser definido sino negativamente, según las reglas de trascendencia en las que se niega sucesivamente los nombres más lejanos, después los más cercanos. Y en fin, la deidad suprasubstancial o supraesencial se mantiene espléndida, tan lejana de las negaciones como de las afirmaciones. La teología negativa combina pues el método negativo con el método afirmativo, y pretende superar ambos. ¿Cómo saber lo que debe negarse de Dios como esencia, si no

se supiera primero lo que debe afirmarse de él como causa? No se puede pues definir la teología negativa sino a través de su dinamismo: las afirmaciones se superan en sus negaciones, las afirmaciones y las negaciones se superan en una eminencia tenebrosa.

Una teología de ambición más positiva, como la de santo Tomás, cuenta con la analogía para fundar nuevas reglas afirmativas. Las cualidades positivas no sólo designan a Dios como causa, sino que le convienen substancialmente, a condición de sufrir un tratamiento analógico. Dios es bueno no significa que Dios es no malo; ni que es causa de bondad. Sino en verdad: lo que llamamos bondad en las criaturas «pre-existe» en Dios, según una modalidad más elevada que conviene a la substancia divina. Aún allí, es un dinamismo el que define al nuevo método. Este dinamismo, a su vez, mantiene los derechos del negativo y de lo eminente, pero los comprende en la analogía: se remonta de una negación previa a un atributo positivo, aplicándose ese atributo a Dios *formaliter eminenter.*[1]

La filosofía árabe, la filosofía judía se encontraban ante el mismo problema. ¿De qué manera aplicar los nombres, no solamente a Dios como causa, sino a la esencia de Dios? ¿Debe tomárselos negativamente, negarlos según ciertas reglas? ¿Se los debe afirmar, según otras reglas? Ahora bien, si nos situamos en el punto de vista del spinozismo, ambas tendencias parecen igualmente falsas, porque el problema con el que se relacionan es él mismo enteramente falso.

Es evidente que la división tripartita de los propios en Spinoza reproduce una clasificación tradicional de los atributos de Dios: 1) denominaciones simbólicas, formas y figuras, signos y ritos, metonimias de lo sensible a lo divino; 2) atributos de

1. Sobre todos esos puntos, cf. M. de Gandillac, *Introduction aux ceuvres completes du Pseudo-Denys,* Aubier, 1941; *La philosopbie de Nicolás de Cues,* Aubier, 1943. En esta última obra, M. de Gandillac muestra bien cómo la teología negativa por una parte, la analogía de otra parte combinan ambas las afirmaciones y las negaciones, pero en una relación inversa: «A la inversa pues de Denys, que reducía las afirmaciones mismas a negaciones disfrazadas, santo Tomás [...] usará sobre todo de la apofasia para remontar de tal o tal negación previa hacia algún atributo positivo. De la imposibilidad del movimiento divino, extraerá, por ejemplo, una prueba de la eternidad divina; de la exclusión de la materia, hará un argumento decisivo en favor de la coincidencia en Dios de la esencia y de la existencia» (p. 272).

acción; 3) atributos de esencia. Dada una lista ordinaria de atributos divinos: bondad, esencia, razón, vida, inteligencia, sabiduría, virtud, beatitud, verdad, eternidad; o bien grandeza, amor, paz, unidad, perfección. Se pregunta si estos atributos convienen con la esencia de Dios; si se les debe comprender como afirmaciones condicionales, o como negaciones que marcarían solamente la ablación de un privativo. Pero según Spinoza, estas preguntas no se plantean, porque la mayor parte de esos atributos son solamente propios. Y aquellos que no lo son, son entes de razón. No expresan nada de la naturaleza de Dios, ni negativamente ni positivamente. *Dios no se halla oculto en ellos como tampoco se expresa a través de ellos.* Los propios no son ni negativos ni afirmativos; en estilo kantiano se diría que son indefinidos. Cuando se confunde la naturaleza divina con las propiedades, es inevitable que se tenga de Dios una idea indefinida. Se vacila entonces entre una concepción eminente de la negación y una concepción analógica de la afirmación. Cada una, en su dinamismo, implica un poco de la otra. Nos hacemos una falsa concepción de la negación porque introducimos la analogía en lo afirmado. Pero la afirmación ya no es una cuando deja de ser unívoca, o de afirmarse formalmente de sus objetos.

Que la naturaleza de Dios jamás ha sido definida, porque siempre ha sido confundida con las «propiedades», es una de las tesis principales de Spinoza. Ella explica su actitud con respecto a los *teólogos.* Pero los filósofos han seguido la teología: Descartes mismo cree que la naturaleza de Dios consiste en lo infinitamente perfecto. Lo infinitamente perfecto, sin embargo, no es sino una modalidad de lo que constituye la naturaleza divina. Sólo los atributos en el verdadero sentido de la palabra, el pensamiento, lo extenso, son los elementos constituyentes de Dios, sus expresiones constitutivas, sus afirmaciones, sus razones positivas y formales, en breve su naturaleza. Pero precisamente, no estando ocultos por vocación, uno se preguntará por qué esos atributos fueron ignorados, por qué Dios fue desnaturalizado, confundido con sus propiedades, que daban de él una imagen indefinida. Es necesario encontrar la razón capaz de explicar por qué, a pesar de todo su genio, los predecesores de Spinoza se atuvieron a las propiedades y no supieron descubrir la naturaleza de Dios.

La respuesta de Spinoza es simple: no se poseía un método histórico, crítico e interno, capaz de interpretar la Escritura.[2] No se preguntaba cuál era el proyecto de los textos sagrados. Se les consideraba como la Palabra de Dios, la manera en que Dios se expresaba. Lo que decían de Dios nos parecía todo lo «expresado» acerca de él, aquello que no decían parecía inexpresable.[3] En ningún momento preguntamos: ¿la revelación religiosa se refiere a la naturaleza de Dios? ¿Tiene por fin el hacernos conocer esa naturaleza? ¿Es justiciable de los tratamientos, positivo o negativo, que pretenden aplicársele para acabar la determinación de esa naturaleza? En verdad, la revelación concierne solamente ciertos propios. No se propone en absoluto hacernos conocer la naturaleza divina y sus atributos. Sin duda los antecedentes de la Escritura son heterogéneos: ora nos encontramos ante enseñanzas rituales particulares, ora ante enseñanzas morales universales, ora incluso ante una enseñanza especulativa, el mínimo de especulación necesario a la enseñanza moral. Pero ningún atributo de Dios es revelado jamás. Nada sino «signos» variables, denominaciones extrínsecas que garantizan un mandamiento divino. En el mejor de los casos, «propiedades», como la existencia divina, la unidad, la omnisciencia y la omnipresencia, que garantizan una enseñanza moral.[4] Porque el fin de la Escritura es sometemos a modelos de vida, hacernos obedecer y fundamentar la obediencia. Sería absurdo, entonces, creer que el conocimiento pudiese substituirse a la

2. *TTP*, cap. 7, II, p. 185: «... La vía que [este método] enseña, que es la recta y la verdadera, jamás ha sido seguida ni abierta por los hombres, de manera que a la larga se ha hecho muy ardua y casi impracticable.» Y cap. 8, II, p. 191: «Temo en todo caso que mi tentativa aparezca demasiado tarde...»

3. TTP, cap. 2, II, p. 113: «Con una sorprendente precipitación, todo el mundo se ha persuadido que los profetas han tenido la ciencia de todo lo que el entendimiento humano puede aprenhender. Y, a pesar que ciertos pasajes de las Escrituras nos dicen lo más claramente que los profetas han ignorado ciertas cosas, se prefiere declarar que no se entiende esos pasajes antes de acordar que los profetas hayan ignorado algo, o bien se esfuerza de torturar los textos de la Escritura para hacerle decir lo que manifiestamente no quiere decir.»

4. Cf. TTP, cap. 14: la lista de los «dogmas de la fe». Se notará que, incluso desde el punto de vista de las «propiedades», la revelación permanece limitada. Todo está centrado en justicia y caridad. La infinitud, especialmente, no parece revelada en la Escritura; cf. cap. 2, donde Spinoza expone las ignorancias de Adán, de Abraham y de Moisés.

revelación: ¿cómo la naturaleza divina supuesta conocida podría servir de regla práctica en la vida cotidiana? Pero es más absurdo aún creer que la revelación nos hace conocer algo de la naturaleza o de la esencia de Dios. Este absurdo sin embargo atraviesa toda la teología. *Y, a partir de allí, compromete a la filosofía en su totalidad.* A veces se somete a los propios de la revelación a un tratamiento especial que los reconcilia con la razón; otras incluso se descubren propios de la razón distintos de los de la revelación. Pero no es así que se sale de la teología; se cuenta aún con las propiedades para expresar la naturaleza de Dios. Se desconoce su diferencia de naturaleza con los verdaderos atributos. Pues es inevitable que Dios sea siempre eminente respecto de sus propios. A partir del momento en que se les atribuye un valor expresivo que no tienen, se atribuye a la substancia divina una naturaleza inexpresable que tampoco tiene.

Jamás fue llevado más adelante el esfuerzo para distinguir dos dominios: la revelación y la expresión. O dos relaciones heterogéneas: la del signo y del significado, la de la expresión y de lo expresado. *El signo se une siempre a un propio:* significa siempre un mandamiento; y fundamenta nuestra obediencia. *La expresión concierne siempre un atributo;* expresa una esencia, es decir una naturaleza al infinitivo; nos la hace conocer. De manera que la «Palabra de Dios» tiene dos sentidos muy diversos: una Palabra expresiva, que no tiene necesidad de palabras ni de signos, sino solamente de la esencia de Dios y del entendimiento del hombre. Una palabra impresa, imperativa, operante por signo y mandamiento: ella no es expresiva sino que golpea nuestra imaginación y nos inspira la sumisión necesaria.[5] ¿Se dirá al menos que los mandamientos «expresan» las voluntades de Dios? Eso sería aún prejuzgar la voluntad como perteneciente a la naturaleza de Dios, tomar un ente de razón, una determinación extrínseca por un atributo divino. Toda mezcla de ambos dominios es ruinosa. Cada vez que de un signo se hace una expresión, se ven misterios por todas partes, para comenzar e incluso allí en la Escritura misma. Así los

5. Acerca de los dos sentidos de la «Palabra de Dios», cf. TTP, cap. 12. Ya el *Tratado breve* oponía la comunicación inmediata a la revelación por signos: II, cap. 24, 9-11.

judíos que piensan que todo expresa Dios, sin condición.[6] Uno se hace entonces una concepción mística de la expresión: ésta nos parece menos ocultar que revelar aquello que expresa. Los enigmas, las parábolas, los símbolos, las analogías, las metonimias de esta manera vienen a turbar el orden racional y positivo de la expresión pura. En verdad la Escritura es Palabra de Dios, pero palabra de mandamiento: imperativa, ella nada expresa, porque no hace conocer ningún atributo divino.

El análisis de Spinoza no se contenta con marcar la irreductibilidad de los dominios. Propone una explicación de signos, que es como la génesis de una ilusión. No es falso decir, en efecto, que cada cosa expresa Dios. El orden de la naturaleza entera es expresivo. Pero basta de comprender mal una ley natural para tomarla como un imperativo o un mandamiento. Cuando Spinoza ilustre los diferentes géneros de conocimiento a través del ejemplo famoso de los números proporcionales, mostrará que, al nivel más bajo, no comprendemos la regla de proporcionalidad: de ella retenemos, pues, un signo, que nos dice qué operación *debemos* realizar con esos números. Incluso las reglas técnicas toman un aspecto moral cuando ignoramos su sentido y no retenemos sino un signo de ellas. Con mayor razón las leyes de la naturaleza. Dios revela a Adán que la ingestión de la manzana tendrá para él consecuencias funestas; pero Adán, incapaz de aprehender las relaciones constitutivas de las cosas, imagina esa ley de naturaleza como una ley moral que le prohibe comer del fruto, y Dios mismo, como un soberano que lo sanciona porque ha comido de él.[7] El signo es la cosa de los profetas; pero precisamente los profetas tienen la imaginación fuerte y el entendimiento débil* Las expresiones de Dios jamás caen en la imaginación; ésta aprehende todo bajo el aspecto del signo y del mandamiento.

Dios no se expresa ni por signos, ni en los propios. Cuando leemos en el *Éxodo* que Dios se ha revelado a Abraham, a Isaac y a Jacob, pero como *Dios Sadai* (suficiente a las necesidades de cada uno) y no como Jehová, no debemos concluir.

6. *TTP*, cap. 1, II, p. 95.
7. *TTP*, cap. 4, II, p. 139. *Carta 19, a Blyenbergh*, III, p. 65.
8. a. *TTP*, caps. 2 y 3.

al misterio del tetragrama, ni a la supraeminencia de Dios tomado en su naturaleza absoluta. Debemos concluir más bien que la revelación no tiene por objeto expresar esa naturaleza o esencia.[9] En cambio, el conocimiento natural implica el conocimiento de Dios; y lo implica, porque es conocimiento de los atributos que expresan efectivamente esa esencia. Dios se expresa en sus atributos, los atributos se expresan en los modos que de ellos dependen: es a través de ello que el orden de la naturaleza manifiesta a Dios. Los únicos nombres expresivos de Dios, las únicas expresiones divinas son, pues, los atributos: formas comunes que se afirman de la substancia y de los modos. Si no conocemos sino dos, es precisamente porque estamos constituidos por un modo de lo extenso y por un modo del pensamiento. Al menos esos atributos no suponen revelación alguna; remiten a la luz natural. Los conocemos tales como son en Dios, en su ser común a la substancia y a los modos. Spinoza insiste sobre este punto, citando un texto de san Pablo del que hace casi un manifiesto de la univocidad: «Las cosas divinas ocultas desde los fundamentos del mundo son percibidas por el entendimiento en las criaturas de Dios...».[10] Parece que la univocidad de los atributos se confunde con su expresividad: de manera indisoluble, los atributos son expresivos y unívocos.

Los atributos no sirven para negar, como tampoco se los niega de la esencia. Tampoco se los afirma de Dios por analogía. Una afirmación por analogía no vale más que una negación por eminencia (hay aún eminencia en el primer caso, ya hay analogía en el segundo). Es verdad, dice Spinoza, que un atributo es *negado* por otro.[11] Pero, ¿en qué sentido? «Si se dice que lo extenso no está limitado por lo extenso, sino por el pensamiento, ¿ello no equivale a decir que lo extenso no es infinito absolutamente, sino solamente en tanto que extenso?»[12] La negación, aquí, no implica, pues, oposición alguna ni privación. Lo extenso como tal no sufre de ninguna imperfección o

9. *TTP*, cap. 13, II, pp. 239-240.
10. *TTP*, cap. 4, II, p. 144.
11. *E*, I, def. 6, expl.: «De lo que es infinito solamente en su género, podemos negar una infinidad de atributos».
12. *Carta 4, a Oldenburg*, III, p. 10.

limitación que dependería de su naturaleza; asimismo es vano imaginar un Dios que poseyera «eminentemente» lo extenso.[13] Inversamente, ¿en qué sentido el atributo es afirmado de la substancia? Spinoza insiste a menudo en ese punto: las substancias o los atributos existen *formalmente* en la Naturaleza. Ahora bien, entre los numerosos sentidos de la palabra «formal», debemos tomar en cuenta aquel por el que se opone a «eminente» o a «análogo». Jamás la substancia debe ser pensada como comprendiendo eminentemente sus atributos; a su vez, los atributos no deben ser pensados como conteniendo eminentemente las esencias de modo. Los atributos se afirman formalmente de la substancia de la que constituyen la esencia, y de los modos de los que contienen las esencias. Spinoza no cesa de recordar el carácter afirmativo de los atributos que definen la substancia, como la necesidad para toda buena definición de ser ella misma afirmativa.[14] Los atributos son afirmaciones. Pero la afirmación, en su esencia, es siempre formal, actual, unívoca: es en ese sentido que es expresiva.

La filosofía de Spinoza es una filosofía de la afirmación pura. La afirmación es el principio especulativo del que depende toda la *Ética.* En este punto, podemos buscar cómo Spinoza encuentra, para hacer uso de ella, una idea cartesiana. Pues la distinción real tendía a dar al concepto de afirmación una verdadera lógica. En efecto, la distinción real tal como Descartes la utilizaba nos ponía, sobre el camino de un descubrimiento profundo: los términos distinguidos conservaban toda su positividad respectiva, en vez de definirse por oposición el uno con el otro. *Non opposita sed diversa,* tal era la fórmula de la nueva lógica.[15] La distinción real parecía anunciar una nueva concepción del negativo, sin oposición ni privación, pero también una nueva concepción de la afirmación, sin eminencia y sin analogía. Ahora, si este camino no concluye en el cartesianismo, es por una razón que hemos visto precedentemente: Descartes

13. TB, II, cap. 19, 5.

14. Cf. las fórmulas constantes del *Tratado breve* (sobre todo I, cap. 2) según las que los atributos se afirman, y se afirman de una Naturaleza ella misma Positiva. Y *TRE* 96: «Toda definición debe ser afirmativa».

15. Cf. las observaciones de Lewis Robinson a este respecto, y los textos de los Cartesianos que cita: *Kommentar zu Spinoza! Ethik,* Leipzig, 1928.

aún da a la distinción real un valor numérico, una función de división substancial en la naturaleza y en las cosas. Concibe toda cualidad como positiva, toda realidad como perfección; pero no todo es realidad en una substancia calificada y distinguida, no todo es perfección en la naturaleza de una cosa. Es en Descartes, entre otros, que piensa Spinoza cuando escribe: «Decir que la naturaleza de la cosa exigía la limitación y por tanto no podía ser de otra manera, es decir nada, pues la naturaleza de una cosa nada puede exigir en tanto ella no es».[16] En Descartes, hay limitaciones que la cosa «exige» en virtud de su naturaleza, ideas que tienen tan poca realidad que casi podría decirse que proceden de la nada, naturalezas a las que falta algo. Por allí se vuelve a introducir todo lo que la lógica de la distinción real estaba supuesta echar fuera: la privación, la eminencia. Veremos que *la eminencia, la analogía, incluso una cierta equivocidad siguen siendo categorías casi espontáneas del pensamiento cartesiano.* Al contrario, para despejar las consecuencias extremas de la distinción real concebida como lógica de la afirmación, era necesario remontarse hasta la idea de una sola substancia que poseyera todos los atributos realmente distintos. Era necesario primero evitar toda confusión, no solamente de atributos y modos, sino también de atributos y propios.

Los atributos son las afirmaciones de Dios, los *logoi* o los verdaderos nombres divinos. Volvamos al texto donde Spinoza invoca el ejemplo de Israel, llamado así como patriarca, pero llamado Jacob con respecto a su hermano.[17] Según el contexto, se trata de ilustrar la distinción de razón tal cual es entre la substancia y el atributo: Israel es llamado Jacob *(suplantator)* con respecto a su hermano, como «plano» es llamado «blanco» con respecto a un hombre que lo contempla, como la substancia se llama tal o tal con respecto al entendimiento que le «atribuye» tal o tal esencia. Por cierto ese pasaje favorece una

16. *TB,* I, cap. 2, 5, nota. Sobre la imperfección de lo extenso según Descartes, cf., por ejemplo, *Principios,* I, 23.
17. *Carla 9, a de Vries,* III, p. 33.

interpretación intelectualista o incluso idealista de los atributos. Pero un filósofo siempre es llevado a simplificar su pensamiento en ciertas ocasiones, o a formularlo parcialmente. Spinoza no deja de subrayar la ambigüedad de los ejemplos que cita. En verdad, el atributo no es simplemente una manera de ver o de concebir; su relación con el entendimiento es ciertamente fundamental, pero se interpreta de otra manera. Es porque los atributos son ellos mismos *expresiones* que remiten necesariamente al entendimiento como a la sola instancia que percibe *lo expresado.* Es porque los atributos explican la substancia, que son, por ello mismo, relativos a un entendimiento en el que todas las explicaciones se reproducen, o se «explican» ellas mismas objetivamente. Ahora el problema tiende a precisarse: los atributos son expresiones, pero, ¿cómo expresiones diferentes pueden designar una sola y misma cosa? ¿Cómo nombres diferentes pueden tener un mismo designado? «Usted desea que muestre a través de un ejemplo cómo una sola y misma cosa puede ser designada *(insigniri)* por dos nombres.»

El rol del entendimiento es aquel que le corresponde en una lógica de la expresión. Esta lógica es el resultado de una larga tradición, estoica y medioeval. Se distingue en una expresión (por ejemplo en una proposición) aquello que expresa y aquello que designa.[18] Lo expresado es como el sentido que no existe fuera de la expresión; remite pues a un entendimiento que lo aprehende objetivamente, es decir idealmente. Pero se lo dice de la cosa, y no de la expresión misma; el entendimiento lo refiere al objeto designado, como a la esencia de ese objeto. A partir de ello se concibe que los nombres puedan distinguirse por sus sentidos, pero que esos sentidos diferentes sean atribuidos al mismo objeto designado del que constituyen

18. La distinción de lo «expresado» (sentido) y de lo «designado» *(designatum, denominatum)* no es reciente en una lógica de proposiciones, aunque reaparezca en muchos filósofos modernos. El origen se halla en la lógica estoica, que distingue lo *expresable* y el objeto. Ockham a su vez distingue la cosa en tanto tal *(extra animam)* y la cosa como *expresada* en la proposición *(declaratio, explicatio, significado* son sinónimos de *expressio).* Ciertos discípulos de Ockham llevan aún más lejos la distinción, y se reúnen a las paradojas estoicas, haciendo de lo «expresado» una entidad no existente, irreductible a la cosa y a la proposición: cf. H. Elie, *Le Complexe significabile,* Vrin, 1936. Estas paradojas de la expresión cumplen un rol importante en la lógica moderna (Meinong, Frege, Husserl), pero su fuente es antigua.

la esencia. Hay en la concepción spinozista de los atributos una especie de transposición de esa teoría del sentido. Cada atributo es un nombre o una expresión distinta; lo que expresa es como su sentido; pero si es verdad que lo expresado no existe fuera del atributo, no deja de estar relacionado a la substancia como al objeto designado por todos los atributos; así todos los sentidos expresados forman lo «expresable» o la esencia de la substancia. Ésta a su vez se supondrá que se expresa en los atributos.

Es cierto que asimilando la substancia al objeto designado por diferentes nombres, no resolvemos el problema esencial, el de la diferencia entre esos nombres. Más aún, la dificultad aumenta en la medida en que esos nombres son unívocos y positivos, aplicándose por tanto formalmente "a lo que designan: su sentido respectivo parece introducir en la unidad de lo designado una multiplicidad necesariamente actual. No es el caso en una visión analógica: los nombres se aplican a Dios por analogía, su sentido «pre-existe» en él de un modo eminente que le asegura la inconcebible unidad. Pero ¿qué hacer si los nombres divinos tienen el mismo sentido, tal como son aplicados a Dios y tal como están implicados en las criaturas, es decir, en todos los empleos que de ellos se hace, a pesar que su distinción no puede ya fundarse sobre las cosas creadas, sino que debe ser fundada en ese Dios que designan? Es sabido que Duns Scoto, en la Edad Media, había planteado este problema y le había dado una solución profunda. Duns Scoto es sin duda quien más lejos llevó la empresa de una teología positiva. Denuncia a la vez la eminencia negativa de los neo-platónicos, la pseudo-afirmación de los tomistas. Les opone la univocidad del ser: *el ser se dice en el mismo sentido* de todo lo que es, infinito o finito, aunque no sea bajo la misma «modalidad». Pero precisamente, el ser no cambia de naturaleza al cambiar de modalidad, es decir, cuando su concepto es predicado del ser infinito y de los seres finitos (ya en Scoto, la univocidad no trae consigo pues ninguna confusión de esencias).[19] Y la univocidad del

19. Duns Scoto, *Opus oxoniense* (ed. Vives): sobre la crítica de la eminencia y de la analogía, I. D3, q. 1, 2 y 3; sobre la univocidad del ser, I, D8, q. 3. Se ha notado a menudo que el Ser unívoco deja subsistir la distinción

ser trae consigo ella misma la univocidad de los atributos divinos: el concepto de un atributo que puede ser elevado al infinito es común él mismo a Dios y a las criaturas, a condición de ser tomado en su razón formal o en su cosidad, pues «la infinidad no suprime de ninguna manera la razón formal de aquello a lo que se la agrega».[20] Pero, afirmándose formalmente y positivamente de Dios, ¿cómo los atributos infinitos o los nombres divinos no introducirían en Dios una pluralidad correspondiente a sus razones formales, a sus cosidades distintas?

Es a ese problema que Scoto aplica uno de sus conceptos más originales, que viene a completar aquel de la univocidad: la idea de la distinción formal.[21] Ésta concierne a la aprehensión de cosidades distintas que no por ello dejan de pertenecer a un mismo sujeto. Remite evidentemente a un acto del entendimiento- Pero el entendimiento no se contenta aquí con expresar una misma realidad bajo dos aspectos que podrían existir aparte en otros sujetos, ni de expresar una misma cosa con diversos grados de abstracción, ni con expresar algo analógicamente con respecto a otras realidades. Aprehende objetivamente formas actualmente distintas, pero que, como tales, componen un sólo y mismo sujeto. Entre animal y racional, no hay solamente una distinción de razón como entre *homo-humanitas;* es necesario que la cosa misma esté ya «estructurada según la diversidad pensable del género y de la especie».[22] La distinción formal bien es una distinción real, porque expresa las diferentes capas de realidades que forman o constituyen un ser. En ese sentido es llamada *formalis a parte rei* o *actualis ex natura rei.* Pero es un mínimo de distinción real, porque las dos cosidades realmente distintas se coordenan y componen un ente único.[23] *Real y por lo tanto no numérico,* tal es el estatuto de

de sus «modos»: cuando se lo considera, ya no en su naturaleza en tanto Ser, sino en sus modalidades individuantes (infinito, finito), deja de ser unívoco. Cf. E. Gilson, *Jean Duns Scoto,* Vrin, 1952, pp. 89, 629.

20. *Op. ox.,* I, D8, q. 4 (a. 2, n. 13).

21. *Op. ox.,* I, D2, q. 4; D8, q. 4 (cf. E. Gilson, cap. 3).

22. M. de Gandillac, «Duns Scot et la Via antiqua», en *Le Mouvenrent doctrinal du IX' au XIV siécle,* Bloud et Gay, 1951, p 339.

23. *Op. ox.,* I, D2, q. 4 (a. 5, n. 43): La distinción formal es *mínima in suo ordine, id est, inler omnes quae praecedunt intcllectionem.*

la distinción formal.[24] Aún debe reconocerse que, en el finito, dos cosidades como animal y racional no comunican sino a través del tercer término con el que son idénticas. Pero no es así en el infinito. Dos atributos llevados al infinito serán aún distintos formalmente, siendo al mismo tiempo ontológicamente idénticos. Como dice E. Gilson, «porque es una modalidad del ser (y no un atributo), la infinitud puede ser común a razones formales cosidativamente irreductibles, y conferirles la identidad en el ser sin suprimir su distinción en la formalidad».[25] Dos atributos de Dios, por ejemplo Justicia y Bondad, son pues nombres divinos que designan a un Dios absolutamente uno, significando al mismo tiempo cosidades distintas. Hay allí como dos órdenes, el orden de la razón formal y el orden del ser, conciliándose perfectamente la pluralidad de uno con la simplicidad del otro.

Es este estatuto el que encuentra en Suárez un adversario declarado. Éste no ve de qué manera la distinción formal no se reduciría por sí, sea a una distinción de razón, sea a una distinción modal.[26] Dice demasiado o no lo suficiente: demasiado para una distinción de razón,, pero no lo suficiente para una distinción real. Descartes al respecto, tiene la misma actitud.[27] Encontramos siempre en Descartes la misma repugnancia a concebir una distinción real entre cosas que no estarían en sujetos diferentes, es decir que no se acompañarían de una división en el ser o de una distinción numérica. Ahora bien, no es así para Spinoza: en su concepción de una distinción real no numérica, no será difícil reencontrar la distinción formal de Scoto. Más aún, la distinción formal deja de ser con Spinoza un mínimo de distinción real, llega a ser toda la distinción real, dándole a ésta un estatuto exclusivo.

1) Los atributos en Spinoza son realmente distintos, o son

24. *Op. ox.*, II, D3, q. 1: La forma distinta tiene una identidad real, *isla unilas est realis, non autem singularis nel numeralis.*

25. E. Gilson, p. 251.

26. Suárez, *Metaphysicarum Disputalionum,* D7.

27. Gateras, en las *Primeras objeciones,* había invocado la distinción formal a propósito del alma y del cuerpo. Descartes responde: «En lo que respecta a la distinción formal que ese muy docto teólogo dice haber tomado de Scoto, respondo brevemente que no difiere en lo más mínimo de la modal, y que no se extiende sino sobre los seres incompletos ...» *(AT,* IX, pp. 94-95).

concebidos como realmente distintos. En efecto, tienen razones formales irreductibles; cada atributo expresa una esencia infinita como su razón formal o su cosidad. Los atributos se distinguen pues «cosidativamente», formalmente: son ciertamente substancias, en un sentido puramente cualitativo; 2) Cada uno atribuye su esencia a la substancia como a *otra cosa.* Una manera de decir, que, a la distinción formal entre atributos, no corresponde división alguna en el ser. La substancia no es un género, los atributos no son diferencias específicas: no hay pues substancias de *igual* especie que los atributos, no hay substancia que sea *la misma cosa (res)* que cada atributo *(formalitas);* 3) Esa «otra cosa» es, pues, *la misma para* todos los atributos. Más aún: es *la misma que* todos los atributos. Esta última determinación no contradice en nada la precedente. Todos los atributos formalmente distintos son relacionados por el entendimiento a una substancia ontológicamente una. Pero el entendimiento sólo reproduce objetivamente la naturaleza de las formas que aprehende. Todas las esencias formales forman la esencia de una substancia absolutamente una. Todas las substancias calificadas forman una sola substancia desde el punto de vista de la cantidad. De manera que los atributos mismos tienen a la vez la identidad en el ser, la distinción en la formalidad; ontológicamente uno, formalmente diverso, tal es el estatuto de los atributos.

A pesar de su alusión al «fárrago de distinciones peripatéticas», Spinoza restaura la distinción formal, asegurándole incluso un alcance que no tenía en Scoto. *Es la distinción formal la que da un concepto absolutamente coherente de la unidad de la substancia y de la pluralidad de los atributos, es ella la que da a la distinción real una nueva lógica.* Se preguntará aquí por qué Spinoza no emplea jamás ese término, hablando solamente de distinción real. Es que la distinción formal es ciertamente una distinción real. Enseguida, Spinoza tenía todas las ventajas al utilizar un término que Descartes, por el empleo que de él había hecho, había de alguna manera neutralizado teológicamente; el término «distinción real» permitía pues las mayores audacias, sin resucitar antiguas polémicas que sin duda Spinoza juzgaba inútiles e incluso perjudiciales. No creemos que el pretendido cartesianismo de Spinoza vaya más allá: toda

su teoría de las distinciones es profundamente anticartesiana.

Al proponer la imagen de un Spinoza scotista y no cartesiano, arriesgamos caer en ciertas exageraciones. De hecho, queremos decir que las teorías scotistas fueron ciertamente conocidas por Spinoza, y que participaron junto a otros temas, en la formación de su panteísmo.[28] Lo más interesante a partir de ello es la manera en que Spinoza utiliza y renueva las nociones de distinción formal y de univocidad. ¿Qué es lo que Duns Scoto, en efecto, llamaba «atributo»? Justicia, bondad, sabiduría, etc., es decir, las propiedades. Sin duda reconocía que la esencia divina puede ser concebida sin sus atributos; pero definía la esencia de Dios por perfecciones intrínsecas, entendimiento y voluntad. Scoto era «teólogo», y, como tal, permanecía en conflicto con las propiedades y los entes de razón. Es por ello que, en él, la distinción formal no tenía todo su alcance, ejerciéndose siempre sobre entes de razón, como los géneros y las especies, como las facultades del alma, o bien sobre las propiedades, como aquellos pretendidos atributos de Dios. Más aún, la univocidad en Scoto parecía comprometida por la preocupación de evitar el panteísmo. Pues la perspectiva teológica, es decir «creacionista», lo forzaba a concebir el ser unívoco como un concepto *neutralizado, indiferente.* Indiferente al finito y al infinito, a lo singular y a lo universal, a lo perfec-

28. Verdaderamente no ha lugar preguntarse si Spinoza leyó a Duns Scoto. Es poco verosímil que lo haya leído. Pero conocemos, aunque no sea sino por el inventario de lo que quedaba de su biblioteca, el gusto de Spinoza por los tratados de metafísica y de lógica, del tipo *quaestiones disputatae;* ahora bien, esos tratados contienen siempre exposiciones de la univocidad y de la distinción formal scotistas. Tales exposiciones forman parte de los lugares comunes de la lógica y de la ontología de los siglos xvi y xvu (cf., por ejemplo, Heereboord en su *Collegium logicum).* Conocemos también, gracias a los trabajos de Gebhardt y de Revah, la influencia probable de Juan de Prado sobre Spinoza; ahora Juan de Prado tenía un conocimiento cierto de Duns Scoto (cf. I. S. Revah, *Spinoza et Juan de Prado,* ed. Mouton, 1959, p. 45).

Se agregará que los problemas de una teología negativa o positiva de una analogía o de una univocidad del ser, y de un estatuto correspondiente de las distinciones, no son en absoluto propios al pensamiento cristiano. Se los encuentra, tan vivos, en el pensamiento judío de la Edad Media. Ciertos comentaristas han subrayado la influencia de Hasdal Crescas sobre Spinoza, en lo que concierne la teoría de lo extenso. Pero más generalmente, Crescas parece haber elaborado una teología positiva, que comportaba el equivalente de una distinción formal entre atributos de Dios (cf. G. Vadja, *lntroduction a la pensée juive du Moyen Age,* Vrin, 1947, p. 174).

to y a lo imperfecto, a lo creado y a lo increado.*' En Spinoza al contrario, el Ser unívoco está perfectamente determinado en su concepto como lo que se dice en un sólo y mismo sentido de la substancia que es en sí, y de los modos que son en otra cosa. Con Spinoza, la univocidad se convierte en objeto de afirmación pura. La misma cosa, *formaliter,* constituye la esencia de la substancia y contiene las esencias del modo. Es, pues, la idea de causa inmanente la que, en Spinoza, toma el lugar de la univocidad, liberando a ésta de la indiferencia y de la neutralidad en que la mantenía la teoría de una creación divina. Y es en la inmanencia que la univocidad encontrará su fórmula propiamente spinozista: Dios se supone causa de todas las cosas *en el mismo sentido (eo sensu)* en que se supone causa de sí.

29. *Op ox.*, I, D3, q. 2 (a. 4, n. 6): *Et ¡ta neuter ex se, sed in utroque Morum tncluditur; ergo univocus.*

Capítulo TV

LO ABSOLUTO

Spinoza demuestra con esmero que toda substancia (calificada) debe ser ilimitada. El conjunto de argumentos del *Tratado breve* y de la *Ética* se presenta así: si una substancia estuviera limitada, debería estarlo o bien por ella misma, o bien por una substancia de igual naturaleza, o bien por Dios que le habría dado una naturaleza imperfecta.[1] Ahora bien, no puede estar limitada por ella misma, pues «debería haber cambiado toda su naturaleza». Ni por otra, pues habría dos substancias de igual atributo. Ni por Dios, porque Dios nada tiene de imperfecto ni de limitado, y con mayor razón no se halla ante cosas que «exigirían» o implicarían una limitación cualquiera antes de ser creadas. La importancia de estos temas es indicada por Spinoza, pero de manera elíptica: «Si podemos demostrar que no puede haber allí ninguna substancia limitada, toda substancia debe pertenecer entonces sin limitación al ser divino». La transición parece ser la siguiente: si toda substancia es ilimitada, debemos reconocer que cada una en su género o en su forma es infinitamente perfecta; hay pues *igualdad* entre todas las formas o todos los géneros de ser; ninguna forma de ser es inferior a otra, ninguna es superior. Es esta transición la que Spinoza formula explícitamente en otro texto: «No hay entre los atributos ninguna clase de desigualdad».[2]

Por lo tanto, no se podrá pensar que Dios contiene la rea-

1. TB, I, cap. 2, 2-5 y notas 2 y 3. £, I, 8, dem.
2. TB, Apéndice II, 11.

lidad o perfección de un efecto bajo una forma mejor que aquella de la qué depende el efecto; pues no hay forma que sea mejor que otra. De lo que se concluye: siendo todas las formas iguales (atributos), Dios no puede poseer una sin poseer las otras; no puede poseer una que valga por otra eminentemente. Siendo todas las formas de ser *infinitamente perfectas,* deben pertenecer sin limitación a Dios como a un ser *absolutamente infinito.*

Este principio de una igualdad de formas o de atributos no es sino otro aspecto del principio de univocidad, y del principio de distinción formal. No por ello deja de tener una aplicación particular: nos fuerza a pasar del Infinito al Absoluto, de lo infinitamente perfecto a lo absolutamente infinito. Siendo todas las formas de ser perfectas e ilimitadas, luego infinitamente perfectas, no pueden constituir substancias desiguales que remitirían a lo infinitamente perfecto como a un ser distinto cumpliendo el rol de una causa eminente y eficiente. Como tampoco pueden formar substancias ellas mismas iguales; porque substancias iguales no podrían ser sino numéricamente, deberían tener la misma forma, «una debería necesariamente limitar la otra y no podría, en consecuencia, ser infinita».[3] Las formas igualmente ilimitadas son pues los atributos de una sola substancia que las posee todas, y las posee actualmente. Pero entonces, el mayor de los errores sería el de creer que lo infinitamente perfecto basta para definir la «naturaleza» de Dios. Lo infinitamente perfecto es la modalidad de cada atributo, es decir lo «propio» de Dios. Pero la naturaleza de Dios consiste en una infinidad de atributos, es decir, en lo absolutamente infinito.

Se puede prever ya la transformación que, contra Descartes, Spinoza hará sufrir a las pruebas de la existencia de Dios. Pues todas las pruebas cartesianas proceden por lo infinitamente perfecto. Y no solamente proceden así, sino que también se

3. *TB,* I, cap. *2,* 6. El que no haya «dos substancias iguales» no contradice la igualdad de los atributos: ambos temas se implican.

mueven en lo infinitamente perfecto, identificándose a la naturaleza de Dios. La prueba *a posteriori* dice en su primera formulación: «La idea que tengo de un ser más perfecto que el mío debe necesariamente haber sido puesta en mí por un ser que sea en efecto más perfecto». La segunda formulación es: «Del mero hecho que yo existo, y que la idea de un ser soberanamente perfecto (es decir de Dios) se halla en mí, la existencia de Dios está muy evidentemente demostrada».[4] La prueba ontológica o *a priori* se enuncia en fin: «Lo que concebimos claramente y distintamente como perteneciente a la naturaleza o a la esencia, o a la forma inmutable y verdadera de alguna cosa, aquello puede ser dicho o afirmado con verdad de esa cosa; pero después de haber cuidadosamente investigado qué es lo que es Dios, concebimos claramente y distintamente que pertenece a su verdadera e inmutable naturaleza que exista; podemos pues afirmar entonces con verdad que existe».[5] Luego, en la menor, la investigación a la que hace alusión Descartes consiste precisamente en determinar lo «soberanamente perfecto» como la forma, la esencia o la naturaleza de Dios. La existencia, siendo una perfección, pertenece a esa naturaleza. Gracias a la mayor, se concluye que Dios existe efectivamente.

La prueba ontológica misma implica pues la identificación de lo infinitamente perfecto con la naturaleza de Dios. En efecto, consideremos las segundas objeciones hechas a Descartes. Se le reprocha el no haber demostrado, en la menor, que la naturaleza de Dios era posible o que no implicaba contradicción. Se le opone: Dios existe, *si es que es posible.* Leibniz retomará la objeción en textos célebres.[6] Descartes responde: La dificultad que se pretende denunciar en la menor está ya resuelta en la mayor. Porque la mayor no significa: aquello que concebimos claramente y distintamente como perteneciente a la naturaleza de una cosa puede afirmarse con verdad como perteneciente a la naturaleza de esa cosa. Eso sería una simple

4. Descartes, *Meditación III,* AT IX, p. 38, p. 40.
5. *Respuestas a ¡as primeras objeciones,* AT IX, p. 91.
6. Los primeros textos de Leibniz, a este respecto, son de 1672 *(Leibnitiana,* Jagodinsky, p. 112) Cf. también la nota de 1676, *Quod ens perfectissimum existit,* Gerhardt, VII, p. 261.

tautología. La mayor significa: «aquello que claramente y distintamente concebimos como perteneciente a la naturaleza de alguna cosa, eso puede ser dicho o afirmado con verdad *de esa cosa»*. Luego esta proposición garantiza la posibilidad de todo aquello que concebimos claramente y distintamente. Si se reclama otro criterio de posibilidad, que sería como una razón suficiente por el lado del objeto, confesamos nuestra ignorancia, como asimismo la impotencia del entendimiento de alcanzar esa razón.[7]

Parece que Descartes presiente el sentido de la objeción, y sin embargo no la comprende o no quiere comprenderla. Se le reprocha el no haber demostrado la posibilidad de la naturaleza de un ser *del cual lo «infinitamente perfecto» no puede ser sino lo propio.* Tal demostración, quizás, no es ella misma posible: pero en ese caso el argumento ontológico no es concluyente.[8] De todas maneras, lo infinitamente perfecto nada nos hace conocer de la naturaleza del ser al que pertenece. Si Descartes piensa haber resuelto todos los problemas en la mayor, es principalmente porque confunde la naturaleza de Dios con una propiedad: piensa entonces que la concepción clara y distinta de la propiedad basta para garantizar la posibilidad de la *naturaleza,* correspondiente. Sin duda le sucede a Descartes el oponer el aspecto bajo el que Dios es presentado en la Escritura («manera de hablar … que por cierto contiene alguna verdad, pero solamente en tanto se relaciona a los hombres») y el aspecto bajo el que Dios aparece él mismo a la luz natural.[9] Pero así, solamente opone propiedades de una especie a las de otra. Concerniendo un ser que tiene por propiedad racional la de ser infinitamente perfecto, la pregunta subsiste enteramente: ¿es posible tal ser? Si se pregunta, en fin, por qué Descartes, desde su punto de vista, puede identificar la propiedad con la naturaleza de Dios, creemos que, aún allí, la razón se halla en su manera de invocar la eminencia de la analogía. Descar-

7. *Respuestas a las segundas objeciones,* AT IX, p. 118: «… O bien usted simula alguna otra posibilidad, de la parte del objeto mismo, la que, si no conviene con la precedente, jamás puede ser conocida por el entendimiento humano …»

8. Tal parece ser la posición de los autores de las segundas objeciones (cf. AT, IX, p. 101).

9. *Respuestas a las segundas objeciones,* AT, IX, p. 112.

tes recuerda que, «de las cosas que concebimos ser en Dios y en nosotros», ninguna es *unívoca.*[10] Ahora bien, precisamente en la medida en que se admite una desigualdad básica entre las formas de ser, lo infinitamente perfecto puede designar una forma superior que se confunde con la naturaleza de Dios. Definiendo a Dios, Descartes entrega una lista de propiedades: «Por el nombre de Dios, entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisapiente, omnipotente...».[11] Es en la bruma de su eminencia que estas propiedades, consideradas todas en conjunto, pueden parecer asimilables a una naturaleza simple.

En Leibniz, dos temas se hallan profundamente ligados: lo infinitamente perfecto no basta para constituir la naturaleza de Dios; la idea clara y distinta no basta para garantizar su propia realidad, es decir la posibilidad de su objeto. Ambos temas se encuentran en la exigencia de una razón suficiente o de una definición real. Infinito y perfecto son solamente marcas distintivas; el conocimiento claro y distinto que de ellos tenemos nada nos dice de si esos caracteres son compatibles; puede que haya contradicción en el *ens perfectissimum* como en «el mayor número» o «la mayor velocidad». La esencia de tal ser solamente es conjeturada; toda definición de Dios por la simple perfección sigue siendo pues una definición nominal. De donde la crítica extrema de Leibniz: Descartes en general no supera a Hobbes, no hay razones para fiarse de criterios de la consciencia psicológica (lo claro y lo distinto), más que. de simples combinaciones de palabras.[12] Parece que en un contexto completamente distinto, estos temas son también los de Spinoza. No es de sorprenderse que haya puntos en común fundamentales en la reacción anticartesiana de fines del siglo xvn. Según Spinoza, lo infinitamente perfecto no es sino una propiedad. Esta propiedad nada nos dice acerca de la naturaleza del ser al que pertenece; no basta para demostrar que ese ser no en-

10. *Respuestas a las segundas objeciones,* AT, IX, p. 108. Éste es uno de los principios fundamentales del tomismo: *Be Veo et creaturis nil univoce praedicatur.*

11. *Meditación* III, AT, IX, p. 36.

12. Cf. Leibniz, *Carta a la princesa Elisabeth,* 1678, y *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas,* 1684.

globa contradicción. Mientras una idea clara y distinta no sea aprehendida como «adecuada», se podrá dudar de su realidad como asimismo de la posibilidad de su objeto. Mientras no se dé una definición real, apoyada sobre la esencia de una cosa y no sobre los *propria,* se permanece en lo arbitrario de aquello que simplemente es concebido, sin relación con la realidad de la cosa tal cual es fuera del entendimiento.[13] En Spinoza, en no menor medida que en Leibniz, parece, pues, que la razón suficiente hace valer sus exigencias. Spinoza planteará la adecuación como razón suficiente de la idea clara y distinta, lo absolutamente infinito como razón suficiente de lo infinitamente perfecto. La prueba ontológica en Spinoza no se aplicará ya a un ser indeterminado que sería* infinitamente perfecto, sino que a lo absolutamente infinito, determinado como aquello que consiste en una infinidad de atributos. (Lo infinitamente perfecto será solamente el modo de cada uno de esos atributos, la modalidad de la esencia expresada por cada atributo.)

De todas maneras, si nuestra hipótesis es justa, tenemos el derecho de asombrarnos de la manera en que Spinoza demuestra *a priori* que lo absolutamente infinito, es decir una substancia consistente en una infinidad de atributos, existe necesariamente.[14] Una primera demostración dice: Si no existe, no sería una substancia, pues toda substancia existe necesariamente. Segunda demostración: Si el ser absolutamente infinito no existiera, debería haber una razón de esa no-existencia; esa razón debería ser interna, lo absolutamente infinito debería pues implicar contradicción: «ahora bien, es absurdo afirmar eso del ser absolutamente infinito y soberanamente perfecto». Es claro que estos razonamientos proceden aún por lo infinitamente perfecto. Lo absolutamente infinito (substancia consistente en una infinidad de atributos) existe necesariamente, si no, no sería una substancia; si no, no sería infinitamente perfecto. Pero el lector tiene el derecho de reclamar una demostración más profunda, y previa. Debe demostrarse que una substancia, que existe necesariamente, tiene por naturaleza el consistir en una

13. Sobre el carácter nominal de una definición de Dios por lo infinitamente perfecto, cf. *Carla 60, a Tschirnhaus,* III, p. 200.

14. *E,* I, 11, las dos primeras demostraciones.

infinidad de atributos o, lo que es equivalente, que lo infinitamente perfecto tiene por razón lo absolutamente infinito.

Pero aquello que el lector exige con derecho, Spinoza lo ha precisamente hecho. La idea según la que, en la *Ética,* Spinoza «se instala» en Dios y «comienza» por Dios, no es sino una idea aproximativa, literalmente inexacta. Veremos por otra parte que, según Spinoza, es totalmente imposible *partir* de la idea de Dios. La demostración de la existencia de Dios aparece en la proposición 11. Ahora bien, las diez primeras han mostrado esto: *no siendo real la distinción numérica, toda substancia realmente distinta es ilimitada e infinitamente perfecta; inversamente, no siendo numérica la distinción real, todas las substancias infinitamente perfectas componen una substancia absolutamente infinita de la que son los atributos; lo infinitamente perfecto es, pues, la propiedad de lo absolutamente infinito, y lo absolutamente infinito, la naturaleza o razón de lo infinitamente perfecto.* De aquí, la importancia de estas primeras demostraciones, que nada tienen de hipotético. De donde la importancia de las consideraciones acerca de la distinción numérica y la distinción real. Es solamente bajo estas condiciones que la proposición 11 tiene el derecho de concluir: la substancia absolutamente infinita, no implicando contradicción, existe necesariamente; si no existiera, no tendría por propiedad lo infinitamente perfecto, como tampoco sería una substancia.

El plan del comienzo de la *Ética* es, pues el siguiente: 1) *Definiciones 1-5:* son simples definiciones nominales, necesarias al mecanismo de demostraciones futuras; *2) Definición 6:* es la definición real de Dios, como Ser absolutamente infinito, es decir «substancia consistente en una infinidad de atributos de los que cada uno expresa una esencia eterna e infinita». Esta definición retoma los términos substancia y atributo, para darles un estatuto real. Sin embargo el que esta definición misma sea real no significa que muestre inmediatamente la posibilidad de su objeto. Para que una definición sea real, basta con que pueda demostrarse la posibilidad del objeto tal como es definido. Se prueba al mismo tiempo la realidad o verdad de la definición; 3) *Proposiciones 1-8,* primera etapa de la demostración de la realidad de la definición: no siendo real la distinción

numérica, cada atributo realmente distinto es infinitamente perfecto, cada substancia calificada es única, necesaria e infinita. Esta serie, evidentemente, debe apoyarse solamente sobre las cinco primeras definiciones; 4) *Proposiciones 9 y 10,* segunda etapa: no siendo numérica la distinción real, los atributos distintos o substancias calificadas forman una sola y misma substancia que tiene todas las calificaciones, es decir, todos los atributos. Esta segunda serie se acaba en el escolio de la 10; éste constata que una substancia absolutamente infinita no implica contradicción. La definición 6 es, pues, una definición real;[15] 5) *Proposición 11:* lo absolutamente infinito existe necesariamente; si no, no podría ser una substancia, no podría tener como propiedad lo infinitamente perfecto.

Una contraprueba sería dada por el examen del *Tratado breve.* Pues lo que se dice equivocadamente de la *Ética* se aplica bien al *Tratado breve:* éste comienza por Dios, se instala en la existencia de Dios. Spinoza, en aquel momento, creía aún que era posible partir de una idea de Dios. El argumento *a priori* recibe, pues, una primera formulación enteramente conforme al enunciado de Descartes.[16] Pero, así, el argumento se mueve enteramente en lo infinitamente perfecto, y no nos da medio alguno para conocer la naturaleza del ser correspondiente. Tal como está situada, a la cabeza del *Tratado breve,* la prueba ontológica no sirve estrictamente de nada. Asimismo se ve a Spinoza adjuntarle un segundo enunciado bastante oscuro («La existencia de Dios es esencia»).[17] Creemos que esa fórmula, tomada literalmente, sólo puede interpretarse desde el punto de vista de lo absolutamente infinito, y no de lo infinitamente perfecto. En efecto, para que la existencia de Dios sea esencia, es necesario que los mismos «atributos» que constituyen su esencia constituyan al mismo tiempo su existencia. Es por ello que Spinoza adjunta una nota explicativa, anticipando la continuación del *Tratado breve,* e invocando ya los atributos de una substancia absolutamente infinita: «A la naturaleza de un

15. *E,* I, 10, esc.: «Está muy lejos de ser absurdo atribuir varios atributos a una sola substancia ...»

16. *TB,* I, cap. 1, 1.

17. *TB,* I, cap. 1, 2 (sobre la ambigüedad de la fórmula y su traducción, véase la nota de Appuhn, ed. Garnier, p. 506).

ser que tiene atributos infinitos corresponde un atributo que es Ser».[18] Las diferencias del *Tratado breve* con la *Ética* nos parecen las siguientes: 1) El *Tratado breve* comienza por «Que Dios es», antes de toda definición real de Dios. No dispone pues en rigor más que de la prueba cartesiana. Luego, está forzado a yuxtaponer al enunciado ortodoxo de esta prueba un enunciado totalmente distinto que anticipa el segundo capítulo («Lo que Dios es»); 2) En lugar de yuxtaponer dos enunciados, el uno procediendo por lo infinitamente perfecto, el otro por lo absolutamente infinito, la *Ética* propone una prueba que procede aún por lo infinitamente perfecto, pero que está enteramente subordinada a la posición previa y bien fundada de lo absolutamente infinito. Luego, el segundo enunciado del *Tratado breve* pierde su necesidad, al mismo tiempo que su carácter oscuro y desordenado. Tendrá su equivalente en la *Ética:* pero ya no como prueba de la existencia de Dios, sino simplemente como prueba de su inmutabilidad.[19]

Hasta este momento, no podemos hacer ninguna diferencia entre las exigencias de Leibniz y las de Spinoza: igual reclamación de una definición real para Dios, de una naturaleza o razón para lo infinitamente perfecto. Igual subordinación de la prueba ontológica a una definición real de Dios y a la demostración de que esa definición es ciertamente real. Sorprenderá tanto más la manera de la que Leibniz cuenta la historia. Disponemos de dos textos al respecto. Primero una nota adjunta al manuscrito *Quod Ens perfectissimum existit,* donde Leibniz habla de sus entrevistas con Spinoza en 1676: «He mostrado a Spinoza, durante mi estancia en La Haya, esta argumentación que él juzgaba sólida. Como en un comienzo la había impugnado, escribí y le leí este folleto».[20] Por otra parte, las anotaciones de Leibniz que conciernen a la *Ética:* reprocha a la definición 6 *no* ser una definición real. No muestra la equivalencia de los términos «absolutamente infinito» y «consistente en una infini-

18. *TB,* I, cap. 1, 2, nota 2.
19. £, I, 20, dem. y cor.
20. Q. G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza,* NRF, 1946, pp. 66-70.

dad de atributos»; no muestra la compatibilidad de los atributos entre ellos; no muestra la posibilidad del objeto definido.[21] O bien Leibniz quiere decir que la definición 6 no muestra inmediatamente la posibilidad de lo definido; pero Leibniz mismo nq cree más que Spinoza en la existencia de una tal intuición de Dios. O bien quiere decir que Spinoza no percibió que era necesario demostrar la realidad de la definición; luego esta crítica desconoce enteramente el proyecto general de la *Ética* y el sentido de las diez primeras proposiciones. De hecho, si se considera las fórmulas por las que Leibniz mismo demuestra la posibilidad de Dios, no se verá en ellas a primera vista ninguna diferencia con las de Spinoza.

Según Leibniz, Dios es posible, porque lo infinitamente perfecto es la propiedad de un «Ser absoluto», que encierra en sí todos los «atributos», «todas las formas simples tomadas en absoluto», todas las «naturalezas que son susceptibles del último grado»; «todas las cualidades positivas que expresan una cosa sin ningún límite».[22] ¿Cómo estas formas son suficientes para demostrar la posibilidad de Dios? Cada una es simple e irreductible, concebida por sí, *index sui.* Leibniz dice: es su disparidad misma la que asegura su compatibilidad (la imposibilidad de su contradicción); es su compatibilidad la que asegura la posibilidad del Ser al cual pertenecen. Nada opone aquí a Leibniz y Spinoza. Todo les es literalmente común, incluso la utilización de la idea de expresión, incluso la tesis según la que las formas expresivas son «la vertiente de las cosas». A ese respecto, al menos, Leibniz nada podía enseñar a Spinoza. Debemos pensar que Leibniz no refiere exactamente la conversación de La Haya. O bien Spinoza escuchó, y habló poco, constatando aparte y para sí la coincidencia de las ideas de Leibniz con las suyas, o bien el desacuerdo se declaró, pero en cuanto a la manera respectiva de la que cada uno interpretaba las formas o cualidades positivas infinitas. Pues Leibniz concibe a estas como primeras posibles en el entendimiento de Dios. Por otra parte, esas primeras posibles «nociones absolutamente

21. Leibniz, *Ai Etbicam ....* Gerhardt, I, págs. 139-132.
22. Cf. *Quod ens   Carta a la princesa Elisabetb, Meditaciones sobre el conocimiento ...*

simples», escapan a nuestro conocimiento: sabemos que son necesariamente compatibles, sin saber qué son. Parecen anteriores y superiores a toda relación lógica: el conocimiento alcanza solamente «nociones relativamente simples» que sirven de términos a nuestro pensamiento, y de las que, quizás, a lo más se diría que «simbolizan» con las primeras simples.[23] Por allí Leibniz escapa a la necesidad absoluta que denuncia como el peligro del spinozismo: impide a la necesidad «metafísica» salir de Dios y comunicarse a las criaturas. Introduce una especie de finalidad, un principio del máximo, en la prueba ontológica misma. A partir de sus encuentros con Spinoza, Leibniz piensa que la necesidad absoluta es el enemigo. Pero, inversamente, ¿Spinoza no podía pensar acaso que, para salvar a las criaturas y a la creación, Leibniz conservaba todas las perspectivas de la eminencia, de la analogía, del simbolismo en general? Puede ser que Leibniz no supere sino en apariencia lo infinitamente perfecto, puede ser que no alcance sino en apariencia una naturaleza o razón.

Spinoza piensa que la definición de Dios tal cual él la da es una definición real. Para demostrar la realidad de la definición, debe entenderse una verdadera génesis del objeto definido. Tal es el sentido de las primeras proposiciones de la *Ética: no hipotética, sino genética.* Porque los atributos son realmente distintos, irreductibles los unos a los otros, últimos en su forma respectiva o en su género, porque cada uno es concebido por sí, no pueden contradecirse. Son necesariamente compatibles, y la substancia que forman es posible. «Es propio de la naturaleza de la substancia que cada uno de sus atributos sea concebido por sí, dado que todos los atributos que ella posee han estado siempre al mismo tiempo en ella, y que uno no ha podido ser producido por el otro, sino que cada uno expresa la realidad o el ser de la substancia. Falta mucho pues para que sea absurdo atribuir varios atributos a una sola y misma substancia.»[24] Con los atributos alcanzamos los elementos prime-

23. Cf. Leibniz, *Elementa calculi, Plan de la ciencia general. Introductio ad Encyclopaediam Arcanam,* ed. Conturat. Sobre los absolutamente simples, que son puros «disparates», anteriores a las relaciones lógicas, cf. M. Gueroult, «La Constitution de la substance chez Leibniz», *Kevue de métaphysique et de moróle,* 1947,

24. *E,* I, 10, esc,

ros y substanciales, nociones irreductibles de la substancia única. Aparece aquí la idea de una constitución lógica de la substancia, «composición» que nada tiene de físico. La irreductibilidad de los atributos no solamente prueba sino que constituye la no-imposibilidad de Dios como substancia única que tiene todos los atributos. No puede haber contradicciones allí sino entre términos de los que uno, al menos, no es concebido por sí. Y la compatibilidad de los atributos no se funda, en Spinoza, en una región del entendimiento divino superior a las relaciones lógicas mismas, sino que *en una lógica propia a la distinción real.* Es la naturaleza de la distinción real entre atributos la que excluye toda división de substancias; es esa naturaleza de la distinción real la que conserva a los términos distintos toda su positividad respectiva, prohibiendo definirlos en oposición el uno con el otro, y refiriéndolos todos a una misma substancia indivisible. Spinoza parece ser el que más lejos va en el camino de esta nueva lógica: lógica de la afirmación pura, de la cualidad ilimitada, y, por allí, de la totalidad incondicionada que posee todas las cualidades, es decir lógica del absoluto. Los atributos deben ser comprendidos como los elementos de esta composición en el absoluto.

Los atributos como expresiones no solamente son «espejos». La filosofía expresionista nos refiere dos metáforas tradicionales: la del espejo que refleja o reflexiona una imagen, pero también la del germen que «expresa» el árbol entero. Los atributos son lo uno y lo otro, según el punto de vista en que uno se sitúe. Por una parte, la esencia se reflexiona y se multiplica en los atributos, los atributos son espejos de los que cada uno expresa en su género la esencia de la substancia: remiten necesariamente al entendimiento, como los espejos al ojo que ve la imagen. Pero, también, lo expresado está englobado en la expresión, como el árbol en el germen: la esencia de la substancia está menos reflejada en los atributos que constituida por los atributos que la expresan; los atributos son menos espejos que elementos dinámicos o genéticos.

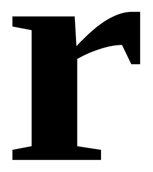
La naturaleza de Dios *{naturaleza naturante)* es expresiva.

Dios se expresa en los fundamentos del mundo, que forman su esencia, antes de expresarse en el mundo. Y la expresión no es manifestación sin ser también constitución de Dios mismo. La Vida, es decir la expresividad, es llevada al absoluto. Hay en la substancia una unidad de lo diverso, en los atributos una diversidad actual de lo Uno: la distinción real se aplica al absoluto, porque reúne ambos momentos y los relaciona el uno con el otro. Asimismo no basta con decir que Spinoza privilegia al *Ens necessarium* en desmedro del *Ens perfectissimum.* En verdad, lo esencial, es el *Ens absolutum. Perfectissimum* es sólo una propiedad, de la que se parte como de la modalidad de cada atributo. *Necessarium* es aún una propiedad, a la que se llega como a la modalidad de la substancia teniendo todos los atributos. Pero entre los dos, se descubre la naturaleza o el absoluto: substancia a la que se refiere el pensamiento, lo extenso, etc., todas las formas de ser unívocas. Es por ello que, en sus cartas, Spinoza insiste en la necesidad de no perder de vista la definición 6, de volver a ella constantemente.[25] Esta definición es la única que nos entrega una naturaleza, esta naturaleza es la naturaleza expresiva del absoluto. Volver a esa definición no es solamente guardarla en la memoria, sino volver a ella como a una definición de la que, en el ínterin, se ha demostrado que era real. Y esta demostración no es como una operación del entendimiento que permanecería exterior a la substancia; se confunde con la vida de la substancia misma, con la necesidad de su constitución *a priori.*

«Cuando defino a Dios: el Ser soberanamente perfecto, como esa definición no expresa una causa eficiente (entiendo una causa eficiente tanto interna como externa), no podría deducir de ello todas las propiedades de Dios. Al contrario, cuando defino a Dios: un Ser, etc. (ver *Ética,* parte I, definición 6).»[26] Tal es la transformación de la prueba *a priori:* Spinoza supera lo infinitamente perfecto hacia lo absolutamente infinito, en lo que descubre la naturaleza o razón suficiente. *Esta diligencia culmina en una segunda tríada de la substancia.* 1) Todas las formas de ser son iguales e igualmente perfectas,

25. *Carla 2, a Oldenburg,* III, p. 5; *Carta 4, a Oldenburg,* III, pp. 1011; *Cartas 33 y 36, a Hudde,* III, pp. 129-132.
26. *Carla 60, a Tschirnhaus,* III, p. 200.

no hay desigualdad de perfección entre los atributos; 2) Cada forma es pues ilimitada, cada atributo expresa una esencia infinita; 3) Todas las formas pertenecen, pues, a una sola y misma substancia, todos los atributos se afirman igualmente sin limitación de una substancia absolutamente infinita. La primera tríada era: atributo-esencia-substancia. La segunda: perfecto-infinito-absoluto. La primera se fundaba en un argumento polémico: la distinción real no puede ser numérica. Y sobre un argumento positivo: la distinción real es una distinción formal entre atributos que se afirman de una sola y misma substancia. La segunda tríada tiene por argumento polémico: las propiedades no constituyen una naturaleza. Y por argumento positivo: todo es perfección en la naturaleza. No existe «naturaleza» a la que le falte algo; todas las formas de ser se afirman sin limitación, por lo tanto se atribuyen a algo absoluto, siendo el absoluto infinito bajo todas sus formas. La tríada del absoluto completa así la de la substancia: la relaciona, llevándonos al descubrimiento de una tercera y última determinación de Dios.



Capítulo V

LA POTENCIA

En todas las críticas de Leibniz contra Descartes, un tema reaparece constantemente: Descartes va «demasiado rápido». Descartes creyó que la consideración de lo infinitamente perfecto era suficiente en el orden del ser, que la posesión de una idea clara y distinta era suficiente en el orden del conocimiento, que el examen de las cantidades de realidad o de perfección era suficiente para hacernos pasar del conocimiento al ser. Leibniz ama volver la acusación de precipitación contra Descartes. Descartes siempre es arrastrado, por su rapidez, a confundir lo relativo con lo absoluto.[1] Si buscamos aún lo que hay de común en la reacción anticartesiana, vemos que Spinoza, por su lado, ataca la *facilidad* de Descartes. La complacencia de Descartes en hacer un uso filosófico de las nociones de «fácil» y de «difícil» había inquietado ya a muchos de sus contemporáneos. Cuando Spinoza se escandaliza ante el empleo cartesiano de la palabra fácil, pierde toda su serenidad de profesor que se había prometido exponer los *Principios* sin decir nada que de ellos

1. Leibniz, *Carta a la princesa Elisabeth,* 1678: «Debe confesarse que esos razonamientos [las pruebas cartesianas de la existencia de Dios] son un poco sospechosos porque van demasiado rápido y nos violentan sin esclarecernos». El tema «demasiado rápido» vuelve constantemente: contra Descartes, Leibniz invoca su propio gusto por el espíritu lento y medido, su gusto del continuo que prohibe los «saltos», su gusto de las definiciones reales y de los polisilogismos, su gusto por un arte de inventar que tome su tiempo Cuando Leibniz reprocha a Descartes el haber creído que la cantidad de movimiento se conservaba, debe verse en esa crítica un caso particular (sin duda particularmente importante) de una objeción muy general: Descartes, en todos los dominios, toma lo relativo por el absoluto, por ir demasiado rápido.

difiriera del «largo de una uña»; manifiesta incluso una especie de indignación.[2] Sin duda no es el primero en denunciar esta facilidad, como tampoco es Leibniz el primero en denunciar esta rapidez. Pero es con Leibniz y con Spinoza que la crítica toma su aspecto más completo, más rico y más eficaz.

Descartes entrega dos enunciados de la prueba *a posteriori* de la existencia de Dios: Dios existe, porque su idea está en nosotros; y también porque nosotros mismos, que tenemos su idea, existimos. La primera demostración se funda inmediatamente sobre la consideración de cantidades de perfección o de realidad. Una causa debe tener al menos tanta realidad como su efecto; la causa de una idea debe tener al menos tanta realidad formal como realidad objetiva contiene esa idea. Ahora bien, yo tengo la idea de un ser infinitamente perfecto (es decir, una idea que contiene «más realidad objetiva que ninguna otra»).[3] La segunda demostración es más compleja, porque procede de una hipótesis absurda: Si tuviera el poder de producirme, me sería aún más fácil darme las propiedades de las que tengo la idea; y no me sería más difícil conservarme que producirme o crearme.[4] Esta vez, el principio es: El que puede lo más puede lo menos. «Aquello que puede hacer lo más o lo más difícil puede también hacer lo menos.»[5] Ahora, si es más difícil crear o conservar una substancia que crear o conservar propiedades, es porque la substancia tiene más realidad que las propiedades mismas. Se objetará que la substancia se confunde con sus propiedades consideradas colectivamente. Pero «distributivamente», los atributos son como las partes de un todo; es en este sentido que son más fáciles de producir. Se objeta en segundo lugar que la comparación no puede hacerse entre una substancia (por ejemplo finita) y los atributos de otra substancia (por ejemplo infinita). Pero, precisamente, si tuviera el poder de producirme como substancia, las perfecciones de las que

2. *PFD,* I, 7, esc.: «No sé lo que quiere decir con ello. ¿Qué llama fácil y difícil en efecto? ... La araña teje fácilmente una tela que los hombres no podrían tejer sin muy grandes dificultades ...»

3. Descartes, *Meditación III* y *Principios,* I, 17-18.

4. *Meditación III* y *Principios,* I, 20-21 (el texto de los *Principios,* sin embargo, evita toda referencia explícita a las nociones de fácil y de difícil).

5. *Abreviado geométrico de las segundas respuestas,* axioma 8, AT, IX, P. 128.

tengo la idea formarían parte de mí mismo, me sería pues más fácil dármelas que producirme o conservarme en mi totalidad. Se objeta en fin que una causa determinada, destinada por naturaleza a producir tal efecto, no puede producir «más fácilmente» otro efecto, incluso de menor cantidad. Pero, desde el punto de vista de una causa primera, las cantidades de realidad que corresponden a los atributos y a los modos entran en relaciones de todo a parte que permiten determinar el más y el menos, lo más difícil y lo más fácil.[6]

Es claro que un mismo argumento anima ambas demostraciones. O bien Descartes relaciona cantidades de realidad objetiva con cantidades de realidad formal, o bien hace entrar las cantidades de realidad en relaciones de todo a parte. El conjunto de la prueba *a posteriori* procede en todo caso por el examen de cantidades de realidad o de perfección tomadas en tanto tales. Cuando Spinoza expone a Descartes, no se contiene al atacar la segunda demostración; reencuentra o retoma las objeciones contra la noción de «fácil». Pero a juzgar por la manera en que lo hace da la impresión que, cuando habla por su cuenta, no es mayor su indulgencia para con la primera demostración. En efecto, se encuentran en la obra de Spinoza muchas versiones de una prueba *a posteriori* de la existencia de Dios. Creemos que todas tienen alguna cosa en común, unas englobando una crítica de la primera demostración cartesiana, las otras englobando una crítica de la segunda, *pero todas tienen por meta la de substituir un argumento de potencias al argumento de cantidades de realidad.* Todo sucede como si, de maneras muy diversas, Spinoza sugiriera siempre una misma crítica: Descartes ha tomado el relativo por el absoluto. En la prueba *a priori,* Descartes ha confundido el absoluto con lo infinitamente perfecto; pero lo infinitamente perfecto no es sino un relativo. En la prueba *a posteriori,* Descartes toma la cantidad de realidad o de perfección por un absoluto; pero ésta nuevamente no es sino un relativo. Lo absolutamente infinito como razón suficiente y naturaleza de lo infinitamente perfecto;

6. Acerca de todas estas objeciones hechas a Descartes por ciertos de sus correspondientes, y acerca de la respuesta de Descartes, cf. la *Entrevista con Burman,* y también la *Carta 347, a Mesland,* AT, IV, p. 111.

la potencia como razón suficiente de la cantidad de realidad: tales son las transformaciones correlativas a las que Spinoza somete las pruebas cartesianas.

El *Tratado breve* no contiene ninguna traza del segundo enunciado cartesiano; pero conserva el primero, en ténninos semejantes a los de Descartes: «Si una idea de Dios es dada, la causa de esa idea debe existir formalmente y contener en ella todo lo que la idea contiene objetivamente; luego una idea de Dios es dada».[7] De todas maneras, es la demostración de este primer enunciado la que se halla profundamente modificada. Se asiste a una multiplicación de silogismos, que testimonian de un estado del pensamiento de Spinoza, por oscuro que sea, en el que éste intenta ya superar el argumento de la cantidad de realidad para sustituirlo por un argumento basado en la potencia. El razonamiento es el siguiente: Un entendimiento finito no tiene por sí mismo «el poder» de conocer lo infinito, ni de conocer esto más bien que aquello; ahora «puede» conocer algo; es necesario, pues, que exista formalmente un objeto que lo determine a conocer esto más bien que aquello; y «puede» concebir el infinito; es necesario pues que Dios mismo exista formalmente. En otros términos, Spinoza pregunta: ¿Por qué la causa de la idea de Dios debe contener formalmente todo lo que esta idea contiene objetivamente? Esto equivale a decir que el axioma de Descartes no lo satisface. El axioma cartesiano era: Debe haber «al menos tanta» realidad formal en la causa de una idea como realidad objetiva en la idea misma. (Lo que bastaba para garantizar que no había «más», en el caso de una cantidad de realidad objetiva infinita.) Ahora bien, podemos presentir que Spinoza busca una razón más profunda. El texto del *Tratado breve* ya prepara ciertos elementos que formarán parte de un *axioma de las potencias:* el entendimiento no tiene más potencia para conocer que sus objetos para existir y actuar; la potencia de pensar y de conocer no puede ser mayor que una potencia de existir necesariamente correlativa.

¿Se tratará, propiamente hablando, de un *axioma?* Otro texto del *Tratado breve,* ciertamente más tardío, enuncia: «No

7. *TB*, I, cap. 1, 3-9.

hay cosa alguna cuya idea no esté en la cosa pensante, y ninguna idea puede ser sin que asimismo sea la cosa».[8] Esta fórmula será fundamental en todo el spinozismo. En tanto puede ser demostrada, lleva a la igualdad de dos potencias. Es verdad que la primera parte de la fórmula es difícilmente demostrable, si no se acepta como dada la existencia de Dios. Pero la segunda parte es fácilmente demostrable. Una idea que no fuese la idea de alguna cosa existente no tendría ninguna distinción, no sería la idea de esto o de aquello. O bien, la mejor de las demostraciones a las que llegará Spinoza: Conocer es conocer por la causa, ninguna cosa, pues, puede ser conocida sin una causa que la haga ser, en existencia o en esencia. De este argumento se puede concluir ya, que la potencia de pensar, en la que participan todas las ideas, no es superior a una potencia de existir y de actuar de la que todas las cosas participan. Y esto es esencial, desde el punto de vista de una prueba *a posteriori.*

Tenemos una idea de Dios; debemos, pues, afirmar una potencia infinita de pensar como correspondiente a esta idea; luego la potencia de pensar no es mayor que la potencia de existir y actuar; debemos, pues, afirmar una potencia infinita de existir como correspondiente a la naturaleza de Dios. De la idea de Dios, ya no se infiere de inmediato la existencia de Dios; *se pasa por el desvio de las potencias* para encontrar, en la potencia de pensar, la razón de la realidad objetiva contenida en la idea de Dios, y en la potencia de existir, la razón de la realidad formal en Dios mismo. El *Tratado breve* nos parece preparar ya los elementos de una prueba de ese género. Después el *Tratado de la reforma* da de ella una fórmula explícita.[9] Pero es en una carta que Spinoza revela con mayor nitidez lo que buscaba desde el *Tratado breve:* sustituir con un axioma de potencias el axioma cartesiano de cantidades de realidad, juzgado oscuro. «La potencia de pensar no es mayor

8. *TB*, II, cap. 20, 4, nota 3.

9. *TRE*, 76 y nota 2: «Como la fuente de la Naturaleza [...] no puede extenderse en el entendimiento más lejos que en la realidad no debe temerse confusión alguna con respecto al sujeto de su idea ...»; «Si un tal ser no existiera, jamás podría ser producido, y el espíritu podría comprender más de lo que la Naturaleza podría presentar».

para pensar que la potencia de la naturaleza, para existir y actuar. Este es un axioma claro y verdadero, a partir del que la existencia de Dios deriva de su idea, de manera muy clara y eficaz.»[10]

Debemos señalar en todo caso que Spinoza llega tardíamente a la posesión de su «axioma». Más aún, no le da su enunciado pleno, el que implicaría una estricta igualdad de ambas potencias. Más aún, presenta como axioma una proposición que sabe demostrable en parte. Para todas estas ambigüedades existe una razón. La igualdad de potencias es tanto mejor demostrada en cuanto se parte de un Dios ya existente. Por lo tanto, en la medida en que Spinoza logra una posesión más perfecta de esta fórmula de igualdad, deja de servirse de ella para establecer *a posteriori* la existencia de Dios; le reserva otro uso, otro dominio. En efecto, la igualdad de potencias desempeñará un papel fundamental en el libro II de la *Ética;* pero ese papel, será el factor decisivo en la demostración del paralelismo, una vez probada la existencia de Dios.

No es sorprendente, pues, que la prueba *a posteriori* de la *Ética* sea de otra especie que la del *Tratado breve* y del *Tratado de la reforma.* No por ello deja de proceder por la potencia. Pero ya no pasa a través de la idea de Dios, ni por una potencia de pensar correspondiente, para concluir una potencia infinita de existir. Opera inmediatamente en la existencia, por la potencia de existir. En ese sentido la *Ética* hace uso de las indicaciones que Spinoza daba ya en su versión retocada de los *Principios.* En los *Principios,* Spinoza exponía la primera demostración cartesiana, sin comentarios ni correcciones; pero era la segunda demostración la que se encontraba profundamente retocada. Spinoza condenaba violentamente el empleo de la palabra «fácil» en Descartes. Proponía un razonamiento totalmente distinto: 1) Cuanta más realidad o perfección tenga una cosa, mayor es la existencia que engloba (existencia posible correspondiente a los grados finitos de perfección, existencia necesaria correspondiente a lo infinitamente perfecto). 2) Quien tiene la *potencia {potentiam* o *vim)* de conservarse no tiene necesidad de causa alguna para existir, no

10. *Carta 40, a Jelles* (marzo 1667), III, p. 142.

solamente para existir «de existencia posible», sino «de existencia necesaria». Quien tiene la potencia de conservarse existe, pues, necesariamente. 3) Yo soy imperfecto, por lo tanto no tengo la existencia necesaria, por lo tanto no tengo la potencia de conservarme; soy conservado por otro, pero por un otro que tiene necesariamente el poder de conservarse a sí mismo, que, por lo tanto, necesariamente existe.[11]

En el *Tratado breve* **no hay traza del segundo enunciado de Descartes; el primero se conserva, pero demostrado de una manera completamente diversa. En la** *Ética,* **al contrario, ya no hay "traza del primero (precisamente porque el argumento de las potencias está reservado ahora para mejor uso). Pero se encuentra, en la** *Ética,* **una versión de la prueba** *a posteriori* **que remite al segundo enunciado de Descartes, aunque sólo sea por las críticas implícitas y retoques que propone. Spinoza denuncia a los que piensan que, mientras más pertenezca a una cosa, más difícil es de producir.**[12] **Pero va más lejos que en los** *Principios.* **La exposición de los** *Principios* **no decía lo más importante: la existencia, posible o necesaria, es ella misma potencia;** *la potencia es idéntica a la esencia misma.* **Es precisamente porque la esencia es potencia que la existencia posible (en la esencia) es otra cosa que una «posibilidad». La** *Ética* **presentará, pues, el argumento siguiente: 1) Poder existir es potencia (se trata de la existencia posible englobada en la esencia de una cosa finita). 2) Luego un ser finito existe ya necesariamente (es decir, en virtud de una causa exterior que lo determina a existir). 3) Si el Ser absolutamente infinito no existiera necesariamente él también, sería menos potente que los seres finitos: lo cual es absurdo. 4) Pero la existencia necesaria de lo absolutamente infinito no puede ser en virtud de una causa exterior; es, pues, por él mismo que el ser absolutamente infinito existe necesariamente.**[13] **Así fundada sobre la potencia de existir, la prueba** *a posteriori* **da lugar a una nueva prueba** *a priori:* **cuanta más realidad o perfección corresponda a la naturaleza de una cosa, mayor es su potencia, es decir, son sus fuerzas para existir** *(virium... ut existat);* **«Dios, por lo**

11. ***PFD,*** **I, 7, lemas 1 y 2, y demostración de 7.**
12. ***E,*** **I, 11, esc.**
13. ***E,*** **I, 11 3.* dem.**

tanto, tiene por sí mismo una potencia absolutamente infinita de existir, y por tanto existe absolutamente».[14]

El argumento de la potencia tiene, pues, dos aspectos en Spinoza, el uno remitiendo a la crítica del primer enunciado de Descartes, el otro a la crítica del segundo. Pero en ambos casos, y sobre todo en el segundo que representa el estado definitivo del pensamiento de Spinoza, debemos buscar la significación de ese argumento. Se atribuye a un ser finito una potencia de existir como idéntica a su esencia. Sin duda un ser finito no existe por su propia esencia o potencia, sino que en virtud de una causa externa. No por eso deja de tener una potencia que le es propia, aunque esta potencia sea necesariamente efectuada bajo la acción de cosas exteriores. Razón de más para preguntar: ¿a condición de qué atribuimos a un ser finito, que no existe por sí, una *potencia de existir y de actuar* idéntica a su esencia? [15] La respuesta de Spinoza parece ser ésta: Afirmamos esta potencia de un ser finito en la medida en que consideramos ese ser como la parte de un todo, como el modo de un atributo, la modificación de una substancia. Por lo tanto, esta substancia tiene por su cuenta una potencia infinita de existir, tanto más potencia cuanto más atributos tenga. El mismo razonamiento vale para la potencia de pensar: atribuimos a una idea distinta una potencia de conocer, pero en la medida en que consideramos esa idea como la parte de un todo, el modo de un atributo pensado, la modificación de una substancia pensante que, por su cuenta, posee una potencia infinita de pensar.[16]

14. *E*, I, 11, esc.

15. Sin duda Spinoza habla más a menudo de un esfuerzo de perseverar en el ser. Pero ese *conatus* es él mismo *potentia agendi*. Cf. *E*, III, 57, dem.: *potentia seu conatus*. *E*, III, definición general de los afectos: *atendí potentia síve existendi vis*. *E*, IV, 29, dem.: *bominis potentia qua existit et operatur*.

16. *TB*, II, cap. 20, 4, nota 3: «Esta idea aislada, considerada fuera de las otras ideas, nada puede ser sino una idea de una cierta cosa, y no puede tener una idea de esa cosa; esperando que una idea así considerada, *no siendo sino una parte*, no puede tener de ella misma y de su objeto algún conocimiento claro y distinto; ello no es posible sino a la cosa pensante que, sola,

Aparece más claramente cómo la prueba *a posteriori* de la *Mea* da lugar a una prueba *a priori.* Basta constatar que Dios, teniendo todos los atributos, posee *a priori todas las condiciones* bajo las que se afirma de alguna cosa una potencia: tiene pues una potencia «absolutamente infinita» de existir, *existe* «absolutamente» y por sí misma. Más aún, veremos que Dios, teniendo un atributo que es el pensamiento, posee igualmente una potencia absoluta infinita de pensar.[17] En todo esto los atributos parecen tener un rol esencialmente dinámico. No que ellos mismos sean potencias. Pero tomados colectivamente, son las condiciones bajo las que se atribuye a la substancia absoluta una potencia absolutamente infinita de existir y de actuar, idéntica a su esencia formal. Tomados distributivamente, son las condiciones bajo las que se atribuye a seres finitos una potencia idéntica a su esencia formal, en tanto esta esencia está contenida en tal o tal atributo. Por otra parte, el atributo pensado tomado en sí mismo es la condición bajo la que se refiere a la substancia absoluta una potencia absolutamente infinita de pensar idéntica a su esencia objetiva; bajo la que, también, se atribuye a las ideas una potencia de conocer idéntica a la esencia objetiva que las define respectivamente. Es en este sentido que los seres finitos son condicionados, siendo necesariamente modificaciones de la substancia o modos de un atributo; la substancia es como la totalidad no condicionada, porque posee o cumple *a priori* la infinidad de las condiciones; los atributos son condiciones comunes, comunes a la substancia que los posee colectivamente y a los modos que los implican distributivamente. Como dice Spinoza, no es a través de atributos humanos (bondad, justicia, caridad...) que Dios «comunica» a las criaturas humanas las perfecciones que poseen.[18] Al contrario, es a través de sus propios atributos que Dios comunica a todas las criaturas la potencia que les es propia,

f El *Tratado político* expone una prueba *a posteriori* de la *f* misma familia que la de los *Principios* y de la *Ética;* los seres finitos no existen y no se conservan por su propia potencia;

es la Naturaleza entera, puesto que un fragmento considerado fuera del todo al que pertenece no puede, etc.».

17. *B,* II, 5, dem.

18. *Carla 21, a Blyenberzh,* III, p. 86.

para existir y conservarse, tienen necesidad de la potencia de un ser capaz de conservarse a sí mismo y de existir por sí; la potencia por la que existe un ser finito, se conserva y actúa, es, pues, la potencia de Dios mismo.[19] Desde ciertos ángulos se podría creer que tal texto tiende a suprimir toda potencia propia de las criaturas. No hay tal. Todo el spinozismo se conforma para reconocer a los seres finitos una potencia de existir, de actuar y de perseverar; y el contexto mismo del *Tratado político* **subraya que las cosas tienen una potencia propia, idéntica a su esencia y constitutiva de su «derecho». Spinoza no quiere decir que un ser que no existe por sí no tiene potencia; quiere <jgri T "Q h_.y.-r^tfi^^p' sinc^er^ <2u^*t¿xsJiT parte de un todo, es decir una partedeTa potencia de un ser que, él, existe por sí. (Toda la prueba** *a posteriori* **descansa sobre ese razonamiento, que va de lo condicionado a lo no condicionado.) Spinoza dice, en la** *Ética:* **la potencia del hombre es «una parte de la potencia infinita de Dios».[20] Pero la parte se revela irreductible, grado de potencia original y distinto de todos los demás. Somos una parte de la potencia de Dios, pero precisamente en la medida en que esta potencia es «explicada» por nuestra esencia misma.[21] La participación en Spinoza siempre será pensada como una participación de potencias. Pero jamás la participación de potencias suprime la distinción de las esencias. Jamás Spinoza confunde una esencia de modo y una esencia de substancia: mi potencia permanece mi propia esencia, la potencia de Dios permanece su propia esencia, en el momento mismo en que mi potencia es una parte de la potencia de Dios.[22]**

¿Cómo es posible esto? ¿Cómo conciliar la distinción de esencias y la participación de potencias? Si la potencia o la esencia de Dios puede ser «explicada» por una esencia finita. es porque los atributos son formas comunes a Dios del que constituyen la esencia, y a las cosas finitas de las que contienen

19. **TP, cap. 2, 2-3.**
20. *E,* **IV, 4, dem.**
21. *E,* **IV, 4, dem.**
22. **£, IV, 4, dem: «La potencia del hombre, en tanto que ella se explica por** *su* **esencia actual, es una parte de la potencia infinita de Dios o de la Naturaleza, es decir de** *su* **esencia».**

las esencias. La potencia de Dios se divide o se explica en cada atributo según las esencias comprendidas en ese atributo. *Es en este sentido que la relación todo-parte tiende a confundirse con la relación atributo-modo, substancia-modificación.* Las cosas finitas son partes de la potencia divina porque son los modos de los atributos de Dios. Pero la reducción de las «criaturas» al estado de modos, lejos de retirarles toda potencia propia, muestra al contrario como una parte de potencia les corresponde en propiedad, conforme a su esencia. La identidad de la potencia y de la esencia se afirma igualmente (bajo las mismas condiciones) de los modos y de la substancia. Estas condiciones son los atributos, por los que la substancia posee una omni-potencia idéntica a su esencia, bajo la que los modos poseen una parte de esa potencia, idéntica a su esencia. Es por ello que los modos, implicando esos mismos atributos que constituyen la esencia de Dios, se dice que «explican» o «expresan» la potencia divina.[23] Reducir las cosas a modos de una substancia única no es un medio de hacer de ellas apariencias, fantasmas, como Leibniz creía o simulaba creer, sino que, al contrario, el único medio, según Spinoza, de hacer de ellas seres «naturales», dotados de fuerza o de potencia.

La identidad de la potencia y de la esencia significa lo siguiente: la potencia es siempre acto o, al menos, en acto. Una larga tradición teológica afirmaba ya la identidad de la potencia y del acto, no solamente en Dios, sino en la naturaleza.[24] De otra parte, una larga tradición física y materialista afirmaba, en las cosas creadas mismas, el carácter actual de toda potencia: a la distinción de la potencia y del acto, se substituía la

23. *E,* I, 36, dem.
24. La identidad de la potencia y del acto, al menos en el *Nous,* es un tema frecuente del neoplatonismo. Se le reencuentra en el pensamiento cristiano tanto como en el pensamiento judío. Nicolás de Cues extrae de él la noción de *Possest,* que aplica a Dios *(CEvres cboisies,* Aubier ed., pp. 543-546; y M. de Gandillac, *La Philosopbie de Nicolás de Cues,* pp. 298-306). Esta identidad del acto y de la potencia en Dios, Bruno la extiende al «simulacro», es decir, al universo o a la Naturaleza *(Causa, Principio, Unidad,* Alean ed., 3." diálogo).

correlación de una potencia de actuar y de una potencia de padecer, ambas actuales.[25] En Spinoza las dos corrientes se unen, una remitiendo a la esencia de la substancia, la otra a la esencia del modo. Es que, en el spinozismo, toda potencia acarrea un poder de ser afectada que le corresponde y del que es inseparable. Luego ese poder de ser afectada se cumple siempre y necesariamente. A la *potentia* corresponde una *aptitudo* o *po test as;* pero no hay aptitud o poder que no sea efectuado, por lo tanto, potencia que no sea actual.[26]

Una esencia de modo es potencia; l£^pne^onde__eri™eL modo un cierto poder de ser afectada. Pero por ser el modo una parte de la naturaleza, su poder siempre es cumplido, sea por medio de afecciones producidas por las cosas exteriores (afecciones llamadas pasivas), sea por afecciones que se explican por su propia esencia (afecciones llamadas activas). Así la distinción de la potencia y del acto, al nivel del modo, desaparece en provecho de una correlación entre dos potencias igualmente actuales, potencia de actuar y potencia de padecer, que varían en razón inversa, pero cuya suma es constante y constantemente efectuada. Es por ello que Spinoza puede presentar la potencia del modo, ora como una invariante idéntica a la esencia, dado que el poder de ser afectado permanece constante, ora como sujeta a variaciones, dado que la potencia de actuar (o fuerza de existir) «aumenta» o «disminuye» según la proporción de afecciones activas que contribuyen a cumplir ese poder a cada instante.[27] Queda que el modo, de todas maneras, no tiene otra potencia que la actual: a cada instante es todo lo que puede ser, su potencia y su esencia.

Al otro polo, la esencia de la substancia es potencia. Esta potencia absolutamente infinita de existir acarrea un poder de

25. Esta tradición encuentra ya su culminación en Hobbes (cf. *De Corpore,* cap. X).

26. Spinoza habla a menudo de una *aptitud* del cuerpo, que corresponde a su potencia: el cuerpo es apto *(aptus)* para actuar y para padecer (E, II, 13, esc.); *puede* ser afectado de un gran número de maneras (E, III, postulado 1), la excelencia del hombre proviene de que su cuerpo es «apto al mayor número de cosas» (B, V, 39). Por otra parte, una *potestas* corresponde a la potencia de Dios *{potentia);* Dios puede ser afectado de una infinidad de maneras, y produce necesariamente todas las afecciones cuyo poder tiene (E, I, 35).

27. Sobre las variaciones de la *vis existendi,* cf. E, III, def. general de los afectos.

ser afectada de una infinidad de maneras. Pero esta vez, el poder de ser afectada no puede ser llenado sino por afecciones activas. ¿Cómo la substancia absolutamente infinita podría tener una potencia de padecer, suponiendo ésta evidentemente una limitación de la potencia de actuar? Siendo omni-potente en ella misma y por ella misma, la substancia es necesariamente capaz de una infinidad de afecciones, y causa activa de todas las afecciones de las que es capaz. Decir que la esencia de Dios es potencia, es decir que Dios produce una infinidad de cosas, en virtud de esa misma potencia por la que existe. *Él las produce, pues, como él existe.* Causa de todas las cosas «en el mismo sentido» que causa de sí, produce todas las cosas en sus atributos, puesto que sus atributos constituyen a la vez su esencia y su existencia. No bastará, pues, con decir que la potencia de Dios es actual: es necesariamente activa, es acto. La esencia de Dios no es potencia sin que una infinidad de cosas se colijan de ella, y se colijan precisamente de esos atributos que la constituyen. También los modos son las afecciones de Dios; pero jamás Dios padece de sus modos, no tiene sino afecciones activas.[28]

Toda esencia es esencia de algo. Se distinguirá, pues: la esencia como potencia; aquello de lo que es esencia; el poder de ser afectada que le corresponde. Aquello de lo que la esencia es esencia es siempre una cantidad de realidad o de perfección. Pero una cosa tiene tanto más realidad o perfección cuanto mayor sea el número de maneras de las que pueda ser afectada: *la cantidad de realidad encuentra siempre su razón en una potencia idéntica a la esencia.* La prueba *a posteriori* parte de la potencia propia a los seres finitos: se busca la condición bajo la que un ser finito tiene una potencia, uno se eleva hasta la potencia no condicionada de una substancia absolutamente infinita. En efecto, una esencia de ser finito no es potencia sino en relación a una substancia de la que este ser es el modo. Pero esta diligencia *a posteriori* no es sino una manera, para nosotros, de llegar a una diligencia *a priori* más profunda. La esencia de la substancia absolutamente infinita es omni-potente, porque la substancia posee *a priori* todas las con-

28. *TB*, I, cap. 2, 22-25. *E*, I, 15, esc.

diciones bajo las que se atribuye la potencia a alguna cosa. Ahora bien, si es verdad que los modos, en virtud de su potencia, se suponen en relación con la substancia, la substancia, en virtud de la suya, se supone en relación con los modos: no tiene una potencia absolutamente infinita de existir sin llenar, con una infinidad de cosas en una infinidad de modos, el poder de ser afectada que corresponde a esa potencia.

Es en este sentido que Spinoza nos conduce a una última tríada de la substancia. Partiendo de las pruebas de la potencia, el descubrimiento de esta tríada ocupa todo el final del primer libro de la *Ética.* Ella se presenta así: la esencia de la substancia como potencia absolutamente infinita de existir; la substancia como *ens realissimum* existente por sí; un poder de ser afectada de una *infinitud de maneras,* correspondiente a esta potencia, necesariamente repleta por las afecciones cuya causa activa es la substancia misma. Esta tercera tríada viene a ocupar su lugar junto a las dos precedentes. Ella no significa, como la primera, la necesjdaíLjk. una .^uh§tancja__que- posea, todosJbs_j^jbjujQs; ni, como la segunda, la necesidad de esta substancia de existir absolutamente. Significa la necesidad, para esta substancia existente, de producir una infinidad de cosas. Y no se contenta con hacernos pasar a los modos, se aplica o se comunica a ellos. De manera que el modo mismo presentará la tríada siguienter'esencia de modo como potencia; modo existente definido por su cantidad de realidad o de fjfitfección; poder de ser afectado de un *gran número* de manerasjAsí, el primer libro de la *Ética* es como el desarrollo de tres tríadas, que encuentran su principio en la expresión: la sjubsjajitia,_el absoluto, la potencia.

SEGUNDA PARTE

EL PARALELISMO Y LA INMANENCIA

Capítulo VI

LA EXPRESIÓN EN EL PARALELISMO

¿Por qué Dios produce? El problema de una razón suficiente de la producción no desaparece en el spinozismo; al contrario gana en urgencia. Pues la naturaleza de Dios es expresiva en ella misma, como naturaleza naturante. Esa expresión es tan natural o esencial a Dios que no se contenta con reflejar un Dios todo hecho, sino que forma una especie de desarrollo de lo divino, una constituciór¿Jógica y genéticafie la substancia divina. Cada atributo *e^^^jma_eser¡^gj^j^l;* **todas las esencias formales son expresadas como la esencia absoluta de una sola y misma substancia de la que deriva necesariamente la existencia; esta existencia misma es pues expresada por los atributos. Estos momentos son los verdaderos momentos de la substancia; la expresión es, en Dios, la vida misma de Dios. Por lo tanto, no podrá decirse que Dios produce el mundo, el universo o Ta naturaleza naturada,** ***para*** **expresarse. No solamente la razón suficiente debe ser necesaria, excluyendo todo argumento de finalidad, sino que Dios se expresa en él mismo, en su propia naturaleza, en los atributos que lo constituyen. No tiene «necesidad» alguna de producir, no teniendo carencia alguna. Debe tomarse al pie de la letra una metáfora de Spinoza que n^estr^_gue_el mundo^producido t^^bj^e^a^Ja^^endaj de Dios: cuando un artesano esculpe cabezas y bustos y después une un busto a una cabeza, esa suma nada agrega a la esencia de la cabeza.[1] Ésta guarda la misma esencia,** ***la misma***

1. *TB*, I, segundo diálogo, 5.

expresión. Si Dios se expresa en él mismo, el universo no puede ser sino una expresión en segundo grado. La substancia se expresa ya en los atributos que constituyen la naturaleza naturante, pero los atributos se expresan a su vez en los modos, que constituyen la naturaleza naturada. Razón de más para preguntar: ¿por qué ese segundo nivel? ¿Por qué Dios produce un universo modal?

^"Para rendir cuenta *a priori* de la producción, Spinoza invoca un primer argumento. Dios actúa, o produce, como se comprende *{seipsum intelligit):* comprendiéndose necesariamente, actúa necesariamente.[2] Un_segundo argumento aparece, a veces como dependiente del primero, a veces como distinto y conjunto. Dios produce como existe; existiendo necesariamente, produce necesariamente.[3]

¿Cuál es el sentido del primer argumento? ¿Qué significa «se comprende»? Dios no concibe *posibilidades* en su entendimiento, sino que comprende la necesidad de su propia naturaleza. El entendimiento infinito no es el lugar de los posibles, sino la forma de la idea que Dios necesariamente tiene de él mismo o de su propia esencia. La ciencia de Dios no es una ciencia de posibles, sino la ciencia que Dios tiene de sí mismo y de su propia naturaleza. Comprender se opone, pues, a concebir alguna cosa como posible. Pero comprender, en ese sentido, es deducir propiedades a partir de aquello que se aprehende como necesario. Así, a partir de la definición del círculo, deducimos varias propiedades que se originan realmente en esa definición. Dios se comprende él mismo; una infinidad de propiedades, que caen necesariamente bajo el entendimiento de Dios, se originan. Dios no puede comprender su propia esencia sin producir una infinidad de cosas, que derivan de aquella *como las propiedades derivan de una definición.* Se ve que, en

2. *E,* II, 3, esc.

3. *E,* I, 25, esc: «En el sentido en el que Dios se supone causa de sí, debe suponérsele también causa de todas las cosas». II, 3, esc.: «Nos es tan imposible concebir Dios no actuando como Dios no existiendo». IV, prefacio: «Dios o la naturaleza actúa con la misma necesidad con que existe».

este argumento, los modos son asimilados a propiedades lógicamente necesarias que se originan de la esencia de Dios tal cual es comprendida. Cuando Spinoza felicita a ciertos hebreos de haber vislumbrado que Dios, el entendimiento de Dios y las cosas comprendidas por él eran una sola y misma cosa, quiere decir a la vez que el entendimiento de Dios es la ciencia que Dios tiene de su propia naturaleza y que esta ciencia comprende una infinidad de cosas que necesariamente derivan de ella.[4]

¿Pero por qué Dios se comprende? Spinoza intenta presentar esta proposición como una especie de axioma.[5] Este axioma remite a concepciones aristotélicas: Dios se piensa él mismOj e_S-él mismo objeto de su pensamiento, su ciencia no tiene otro objeto que él mismo. Tal es el principio que se opone a la idea de un entendimiento divino que pensaría «posibles». Y muchos comentadores pudieron reunir argumentos convincentes para mostrar que el Dios de Aristóteles, pensándose él mismo, piensa también todas las demás cosas que necesariamente derivan de ello: la tradición aristotélica tendía hacia un teísmo, a veces incluso hacia un panteísmo, identificando el cognoscente, el conocimiento y lo conocido (los hebreos invocados por Spinoza' son filósofos judíos aristotélicos).

De todas maneras la teoría spinozista de la idea de Dios es demasiado original para fundarse sobre un simple axioma o reclamarse de una tradición. Que Dios se comprenda él mismo, eso debe desprenderse de la necesidad de la naturaleza divina.[6] Ahora bien, desde ese punto de vista, la noción de expresión desempeña un papel determinante. Dios no se expresa sin comprenderse en tanto se expresa. Dios.no,se expresa.!orrnalmente en sus atributos sin comprenderse objetivamente en una idea. La esencia de Dios no es expresada en los atributos como esencia formal, sin ser expresada en una idea como esencia objetiva. Por eso, a partir de la definición del atributo, Spinoza se refería a un entendimiento capaz de percibir. No que el atri-

4. *E,* II, 7, esc.

5. *E,* II, 3, esc. «Como todos lo admiten de voz unánime...» (Asimismo *Carta 73, a Oldenburg,* III, p. 228.)

6. Es ya lo que aparece en la *demostración* de II, 3, que se reclama de I, 16. Y el escolio mismo subraya esta referencia *(«Se colige de la necesidad de la naturaleza* divina [...] que Dios se comprenda él mismo»).

buto sea «atribuido» por el entendimiento: la palabra «percibir» indica suficientemente que el entendimiento no recoge nada que no exista en la naturaleza. Pero los atributos no expresan la esencia de la substancia sin referirse necesariamente a un entendimiento que los comprenda objetivamente, es decir, que perciba lo que expresan. Así, la idea de Dios se funda en la" natufáleza divina misma: porque Dios tiene por naturaleza una infinidad de atributos de los que cada uno «expresa» una esencia infinita, se deduce de esa naturaleza expresiva que Dios se comprende y que, al comprenderse, produce todas las cosas que «caen» bajo un entendimiento infinito.[7] Las expresiones son siempre explicaciones. Pero las explicaciones hechas por el entendimiento son solamente percepciones. No es el entendimiento lo que explica la substancia, son las explicaciones de la substancia. las que remiten necesariamente a un entendimiento que las comprende. Dios se comprende necesariamente, como se explica o se expresa.

Consideremos el segundo argumento: Dios produce como existe. Los modos, aquí, no son asimilados ya a propiedades lógicas, sino más bien a afecciones físicas. El desarrollo autónomo de este argumento está pues fundado sobre la potencia: cuanta más potencia tenga una cosa, más puede ser afectada de gran número de maneras; ahora hemos demostrado, sea *a posteriori*, sea *a priori*, que Dios tenía una potencia absolutamente infinita de existir. Dios tiene pues un poder de ser afectado de una infinidad de maneras, *potestas* que corresponden a su potencia o *potentia.* Ese poder es necesariamente colmado, pero no puede serlo por las afecciones que vendrían de otra cosa aparte de Dios; por lo tanto, Dios produce necesariamente y activamente una infinidad de cosas que lo afectan de una infinidad de maneras.

Que Dios produzca necesariamente nos dice al mismo tiempo cómo produce. Comprendiéndose como substancia compuesta de una infinidad de atributos, existente como substancia compuesta de una infinidad de atributos, Dios actúa como se comprende y como existe, por lo tanto *en* los atributos que expresan a la vez su esencia y su existencia. Produce una infini-

7. E, I, 16, prop. y dem.

dad de cosas, pero «en una infinidad de modos». Es decir: las cosas producidas no existen fuera de los atributos que las contienen. Los atributos son las condiciones unívocas bajo las que Dios existe, pero también bajo las que actúa. Los atributos son formas unívocas y comunes: se dicen, bajo la misma forma, de las criaturas y del creador, de los productos y del productor, constituyendo formalmente la esencia del uno, conteniendo formalmente la esencia de los otros. EXj3nncÍDJ£Lj"^ de la producción remite, pi»»s, una doble univocidad. Univocidad (iejk_causa: Dios es causa de.*SQd^.l&$j&&a&x¡í„eljnh-_ mo sentido* que^causa de sí.Tjnfopridad.r'p grr.hi.rrv_- Dios produce por y en esos mismos atributos que constituyen su esencia. Es por ello que Spinoza sigue una constante polémica: no cesa de mostrar lo absurdo de un Dios que produciría a través de atributos morales, como bondad, justicia o caridad, o incluso a través de atributos humanos, como entendimiento y voluntad.

Supongamos, por *analogía* con el hombre, que el entendimiento y la voluntad sean atributos de Dios mismo.[8] Nos esforzaremos en vano, no atribuimos a Dios voluntad y entendimiento sino de manera equívoca: en virtud de la distinción de esencia entre el hombre y Dios, la voluntad y el entendimiento divinos no tendrán con lo humano sino una «comunidad de nombre», como el Can-constelación con el can-animal ladrante. De ahí surgen numerosos) absurdos, según los cuales Dios debería contener eminentemente las perfecciones bajo las que produce las criaturas. 1) Desde el punto de vista del entendimiento: se dirá que Dios es «omnipotente» precisamente porque «no puede» crear las cosas con las mismas perfecciones que las que de ellas percibe, es decir bajo las mismas formas que aquellas que le pertenecen. Así se pretende probar la omnipotencia de Dios por una impotencia.[9] 2) Desde el punto de vista de la voluntad: Se dirá que Dios habría podido querer otra cosa, o que las cosas habrían podido ser de otra naturaleza si Dios lo hubiera querido. Se atribuye a Dios la voluntad, se hace, pues, de ella la esencia de Dios; pero se supone al

8. *E*, I, 17, esc.
9. H, I, 17, esc., y I, 33, esc. 2. TB, I, c»p. 4, 1-5.

mismo tiempo que Dios habría podido tener otra voluntad, por lo tanto otra esencia (a menos de hacer de la voluntad divina un puro ente de razón, en cuyo caso las contradicciones se multiplican); de allí se supone que podrían darse dos o más dioses. Entonces, se atribuye a Dios variabilidad y pluralidad para probar su eminencia.[10]

Simplificamos las críticas de Spinoza. Pero cada vez que se enfrenta a la imagen de un Dios que estaría esencialmente dotado de entendimiento y de voluntad, creemos que desarrolla las implicaciones críticas de su teoría de la univocidad. Quiere mostrar que el entendimiento y la voluntad no podrían ser considerados como atributos de Dios sino por analogía. Pero la analogía no logra ocultar la equivocidad de la que parte, la eminencia a la que llega. Luego las perfecciones eminentes en Dios, como atributos equívocos, traen consigo todo tipo de contradicciones. Sólo se atribuyen a Dios aquellas formas que son perfectas en las criaturas que las implican y también en Dios que las comprende. Dios no produce porque quiere, sino porque es. No produce porque concibe, es decir porque concibe las cosas como posibles, sino porque se comprende él mismo, porque comprende necesariamente su propia naturaleza. En una palabra, Dios actúa «según las solas leyes de su naturaleza»: no habría podido producir otra cosa, ni producir las cosas en otro orden, sin tener otra naturaleza.[11] Se notará que Spinoza, en general, no tiene ninguna necesidad de denunciar directamente las incoherencias de la idea de creación. Le basta con preguntar: ¿Cómo produce Dios, en qué condiciones? Las condiciones mismas de la producción hacen de ella algo distinto de una creación, y de las «criaturas» otra cosa que criaturas. [Produciendo Dios necesariamente, y en sus propios atributos, ¡los productos son necesariamente njpdos de esos-atributos que Iconstituyen la naturaleza de Dios.

Todo se presenta como si la expresión tuviera una lógica que la lleva a duplicarse. Spinoza se preocupa demasiado de

10. *E*, I, 33, dem. y esc. 2. *TB*, I, cap. 4, 7-9.

11. *E*, I, 17 y 33, prop. y dem.

gramática, como para que puedan descuidarse los orígenes lingüísticos de la «expresión». Hemos visto qnejo^jurihiitos eran nombres: más bien verbos que adjetivos. Cada atributo es un verbo, una proposición primera infinitiva, una expresión dotada de un sentido distinto;: pero todos los atributos designan la substancia como una sola y misma cosa. La distinción tradicional entre el sentido expresado y el objeto designado (que se expresa) encuentra, pues, en el spinozismo un campo de aplicación inmediata. Pero esta distinción funda necesariamente un cierto movimiento de la expresión. Pues es necesario que el sentido de una proposición primaria llegue a ser a su vez el designado de una proposición secundaria, teniendo ella misma un nuevo sentido, etc.¡A*sí la substancia designada se expresaba en los atributos, los atributos expresaban una esencia. Ahora los atributos se expresan a su vez: se expresan en los modos que los designan, estos modos expresan una modificación. Los modos son verdaderas proposiciones «participiales», que derivan de proposiciones infinitas principales^yEs en este sentido que la expresión, por su propio movimiento, engendra una expresión de segundo grado. La expresión posee en sí la razón suficiente de una re-expresión. Este segundo grado define la producción misma: Dios se supone que produce, al mismo tiempo que sus atributos se expresan. De manera que en última instancia es siempre Dios el que se encuentra designado por todas las cosas, hecha la salvedad de la diferencia de nivel. Los atributos designan a Dios, pero los atributos lo designan nuevamente bajo el atributo del que dependen. «Lo que ciertos hebreos parecen haber visto como a través de una nube, dado que admiten que Dios, el entendimiento de Dios y las cosas comprendidas por él son una sola y misma cosa.» [12]

12. *E*, II, 7, esc. Hemos visto precedentemente (cap. III) que Spinoza, en su teoría de la expresión, reencontraba ciertos temas de una, lógica, de Jas_r>rjar posiciones^^de origen estoicista y renovados por la escuela de Ockham. Pero cfetíerTaTrnomafsTlin**^ietíta™cíftos factores; y especialmente de la lengua hebraica. En su *Compendium grammatkes Iinguae hebrae*, Spinoza despeja ciertos caracteres que forman una verdadera lógica de la expresión según las estructuras gramaticales del hebreo, y que fundan una teoría de proposiciones. En ausencia de una edición comentada, este libro es poco comprensible al lector que no conoce la lengua. No podemos aprehender por lo tanto sino ciertos antecedentes simples: 1) el carácter intemporal del infinitivo (caps. 5 y 13); 2) el carácter participial de los modos (caps. 5 y 33); 3) la determinación de diversas especies

Hay un *orden* en el que Dios produce necesariamente. Este orden es el de la expresión de los atributos. Primero cada atributo se expresa en su naturaleza absoluta: un modo infinito inmediato es pues la primera expresión del atributo. Después el atributo modificado se expresa, en un modo infinitó "mediato. En fin el atributo se expresa «de una manera cierta y determinada», o más bien de una infinidad de maneras que constituyen los modos existentes finitos.[13] Este último nivel permanecería inexplicable si los modos infinitos, en el género de_cada_aírk buto, no contuviesen leyes o principios de leyes según los que ios modos finitos correspondientes son ellos mismos determinados y ordenados.

Si existe un orden de producción, este orden es el mismo para todos los atributos. En efecto, Dios produce a la vez en todos los atributos que constituyen su naturaleza. Los atributos se expresan pues en un solo y mismo orden: hasta los modos finitos, que deben tener el mismo orden en los atributos diversos. Esta identidad de orden define una correspondencia de modos: a todo modo de un atributo corresponde necesariamente un modo de cada uno de los otros atributos. Esta' identidad de orden excluye toda relación de causalidad real. Los atributos son irreductibles y realmente distintos; ninguno es causa del otro, ni de una cosa cualquiera en el otro. Los modos engloban, pues, exclusivamente el concepto de su atributo, no el de otro.[14] La identidad de orden, la correspondencia entre modos de atributos diferentes, -excluye, pues toda relación de causalidad real activa entre esos modos, como entre esos atributos. Y al respecto no tenemos ninguna razón seria para creer en un cambio en el pensamiento de Spinoza: los textos célebres del *Tratado breve* donde Spinoza habla de una acción de un atributo sobre otro, de una interacción de modos de atributos diferentes, no parecen deberse interpretar en términos de causalidad real.[15] El contexto precisa que dos atribu-

de irifinitivos, de los que uno expresa la acción relacionada a una causa principal (el equivalente de *constítuere aliquem regnantem* o *constituí ut regnarel,* cf. cap. 12).

13. *E,* I, 21-23, prop. y dem.

14. *E,* II, 6, dem.

15. *TB,* II, cap. 19, 7 sq., cap. 20, 4-5. (Ya Albert Léon mostraba que los

tos (el pensamiento y la extensión) actúan el uno sobre el otro cuando son «tomados ambos en conjunto», o que dos modos de atributos diferentes (el alma y el cuerpo) actúan el uno sobre el otro en la medi3T*érrqué°*TormlS^<<las partes de un todo». Nada, aquí, supera realmente la afirmación de una correspondencia: siendo dos cosas las partes de un todo, nada hay que pueda cambiar en una que no tenga su correspondencia en la otra, y ninguna puede cambiar sin que el todo mismo cambie.[16] A lo más, se verá en esos textos la marca de un momento en el que Spinoza no expresa aún adecuadamente la diferencia de su propia doctrina con doctrinas en apariencia similares (causalidad ocasional, causalidad ideal). No parece que Spinoza haya admitido jamás nna ransali^j rea] aCtíva Para rendir cuenta de la relación entre modos de atributos diferentes.

Los principios precedentes llevan a un resultado en el que se reconocerá la primera fórmula del paralelismo de Spinoza: hay una *identidad de orden* o *correspondencia* entre modos de ^atributos diferentes^Jin efecto, se pueden llamar «paralelas» dos cosas o dos series de cosas que se hallan en una relación constante, de manera que nada haya en la una que no tenga en la otra un correspondiente, hallándose excluida toda causalidad entre ambas. Pero se desconffara~cTe la palabra «paralelismo», qué no es de Spinoza. Es Leibniz quien la ha creado, al parecer, y el que la emplea por su propia cuenta, con el fin de designar esta correspondencia entre series autónomas o independientes.[17] Debemos pensar, pues, que la identidad de orden no es suficiente para distinguir el sistema spinozista; en cierto sentido, ella se encuentra en mayor o menor medida en todas las doctrinas que rehusan interpretar las correspondencias en

textos del *Tratado breve* no implicaban necesariamente la hipótesis de una causalidad real entre atributos, o entre el alma y el cuerpo: cf. *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet,* Alean, 1907, p. 200.)

16. *TB,* II, cap. 20, 4, nota 3: «El objeto no puede experimentar cambio si la idea no experimenta uno, y viceversa...»

17. Por «paralelismo», Leibniz entiende una concepción del alma y del cuerpo, que los hace inseparables de cierta manera, excluyendo una relación de causalidad real entre ambos. Pero es a *su propia* concepción que designa así. Cf. *Consideraciones sobre la doctrina de un espíritu universal,* 1702, $ 12.

términos de causalidad real. Si la palabra paralelismo designa adecuadamente la filosofía de Spinoza, esto se debe a que implica algo más que una simple identidad de orden, algo más que una correspondencia. Y, al mismo tiempo, porque Spinoza no se contenta con esta correspondencia o con esta iderijúdad. para definir el vínculo que une a los modos de atributos. diferentes.

—•"precisamente Spinoza da otras dos fórmulas que prolongan la primera: *identidad de conexión o igualdad de principio, identidad de ser o unidad ontológica.* La teoría propiamente spinozista se enuncia, pues, así: «Un solo y mismo orden, es decir, una sola y misma conexión de causas, dicho de otra manera, las mismas cosas siguiéndose unas a otras».[18] Uno no debe, sobre todo, precipitarse a considerar el orden y la conexión *(connexio* o *concatenatio)* como estrictamente sinónimos. Es cierto que, en el texto que acabamos de citar, la afirmación de una identidad de ser dice algo más que la simple identidad de conexión; es, pues, verosímil que la conexión implique ya algo más que el orden. En efecto, la identidad de conexión no significa solamente una autonomía de series correspondientes, sino una isonomía, es decir, una igualdad de principios entre series autónomas o independientes. Supongamos dos series correspondientes, pero cuyos principios sean desiguales, siendo el principio de una de alguna manera eminente con respecto al de la otra: entre un sólido y su proyección, entre una línea y la asíntota, hay ciertamente identidad de orden o correspondencia; no hay, hablando con propiedad, «identidad de conexión». Los puntos de una curva no se concatenan *(concatenantur)* como los de una recta. En casos así, no podrá hablarse de paralelismo sino en un sentido muy vago. Las «paralelas», en el sentido preciso, exigen una igualdad de principio entre dos series de puntos correspondientes. Cuando Spinoza afirma que los modos de atributos diferentes no sólo tienen el mismo orden, sino también la misma conexión o concatenación, quiere decir que los principios de los que dependen son ellos mismos iguales. Ya en el texto del *Tratado breve,* si dos atributos o dos modos de atributos diferentes son «tomados en conjunto» es

18. *E,* II, 7, esc:

porque forman las partes iguales o las mitades de un todo. Es la igualdad de los atributos la que da al paralelismo su sentido estricto, garantizando que la conexión es la misma, entre cosas cuyo orden es el mismo.

Así, Leibniz crea la palabra ((paralelismo»^ pero, por su cuenta, la invoca de manera muy general y poco adecuada: el sistema de Leibniz implica ciertamente una correspondencia entre series autónomas, substancias y fenómenos, sólidos y proyecciones, pero los principios de esas series son singularmente desiguales. (Asimismo Leibniz, cuando habla más precisamente, invoca la imagen de la proyección más bien que la de las paralelas.) Inversamente, Spinoza no emplea la palabra «paralelismo»; pero esa palabra conviene a su sistema, porque plantea la igualdad de principios de los que derivan las series independientes y correspondientes. Se ve bien, aun allí, cuáles son las intenciones polémicas de Spinoza. Por su estricto paralelismo Spinoza rechaza toda analogía, toda eminencia, toda forma de superioridad de una serie sobre otrajTodá acción ideal que supondría una preeminencia: no hay más superioridad del alma sobre el cuerpo que del atributo pensado sobre el atributo percibido. Y la tercera fórmula del paralelismo, la que afirma la •f identidad del ser, irá aún más lejos en el mismo sentido: los modos de atributos diferentes no sólo tienen el mismo orden y la misma conexión, sino el mismo ser; son las *mismas cosas* que se distinguen solamente por el atributo del que engloban el concepto. Los modos de atributos diferentes son una sola y misma modificación que difiere solamente por el atributo. Por esta identidad de ser o unidad ontológica, Spinoza rehusa la intervención de un Dios trascendente que pondría de acuerdo cada término 3e una serie con un término de la otra o, incluso, que acordaría las series una respecto a la otra en función de sus principios desiguales. La doctrina de Spinoza recibe con razón el nombre de «paralelismo», pero porque excluye toda analogía, toda eminencia, toda trascendencia. El paralelismo, estrictamente hablando, no se comprende ni desde el punto de vista de una causa ocasional, ni desde el punto de vista de una causalidad ideal, sino solamente desde el punto de vista de un Dios inmanente y de una causalidad inmanente.

La esencia de la expresión se halla puesta en juego en todo

t

esto. Pues la relación de expresión desborda la relación de causalidad: es válida para cosas independientes o series autónomas, que no por ello dejan de tener una con la otra una correspondencia determinada, constante y reglamentada. Si la filosofía de Spinoza y la de Leibniz encuentran un terreno de enfrentamiento natural, es en la idea de expresión, en el uso que respectivamente hacen de esta idea. Ahora veremos que el modelo «expresivo» de Leibniz es siempre el de la asíntota o de la proyección. Muy diferente es el modelo expresivo que se desprende de la filosofía de Spinoza: modelo «paralelista», implica la Hgualdad de dos cosas que de ellas expresan una misma tercera, ;y la identidad de esta tercera tal cual es expresada en las otras dos. La idea de expresión en Spinoza recoge y funde a la vez los tres aspectos del paralelismo.

\y El paralelismo debe afirmarse de los modos, y solamente ele los modos. Pero se fúñela sobre la substancia y los atributos de la substanciaTTJios produce al mismo tiempo en todos los atributos: produce en el mismo orden, hay por lo tanto correspondencia entre modos de atributos diferentes. Sin embargo, porque esos atributos son realmente distintos, esta correspondencia o identidad de orden excluye toda acción causal de unos sobre los otros. Porque esos atributos son todos iguales, hay identidad de conexión entre esos modos que difieren por el atributo. Porque esos atributos constituyen una sola y misma substancia, esos modos que difieren por el atributo forman una sola y misma modificación. De cierta manera se ve «descender» la tríada de la substancia a los atributos y comunicarse a los modos. La substancia se expresaba en los atributos, cada atributo era una expresión, la esencia de la substancia era expresada. Ahora, cada atributo se expresa, los modos que de ellos dependen son expresiones, es expresada una modificación. Se recuerda que la esencia expresada no existía fuera de los atributos, sino que era expresada como la esencia absoluta de la substancia, la misma para todos los atributos. Es el mismo caso: la modificación no existe fuera del modo que la expresa en cada atributo, sino que es expresada como modificación de la substancia, la misma para todos los modos que difieren por el atributo. Una sola y misma modificación se halla, pues, expresada en la infinidad de atributos de «una infinidad de mo-

dos», que no difieren más que por el atributo. Es por ello que debemos atribuir importancia a los términos «modo» y «modificación». En principio, el modo es una afección de un atributo, ^a_modificari^^ Uno se comprende formalmente, la~otra ontológicamente. iodo modo es la forma de una modificación en un atributo, toda modificación es el ser en sí de los modos que difieren por el atributo (el ser en sí no se opone aquí a un ser para nosotros, sino a un ente formal). Su correlación se enuncia así: los modos que difieren por el atributo expresan una sola y misma modificación, pero esta modificación no existe fuera de los modos que se expresan en los atributos diversos. De donde una fórmula que Spinoza mismo presenta como oscura: «Dios es realmente causa de las cosas como ellas son en sí *(ut in se sunt),* en tanto consiste en una infinidad de atributos; y no puedo explicarlo más claramente por el momento».[19] «En sí» evidentemente no significa que las cosas producidas por Dios sean substancias. La *res* /«.j^esjajneidificacirá substancial; luego Dios no produce esta modificación fuera de los modos que lo expresan a la vez en todos los atributos. Vemos, pues, la tríada de la substancia prolongarse en una tríada del modo (atributo-modo-modificación). Y ciertamente es así que Spinoza, en el escolio de II, 7, demuestra el paralelismo: Al igual que una sola y misma substancia es «comprendida» por los diversos atributos, una sola y misma cosa (modificación) es «expresada» en todos los atributos; como esta "cosa no existe fuera del modo que la expresa en cada atributo, los modos que difieren por el atributo tienen un mismo orden, una misma.conexión, iin mismn ser en, *$\tj*

19. E, II, 7, esc.

Capítulo VII

LAS DOS POTENCIAS Y LA IDEA DE DIOS

Parecería, pues, que el paralelismo es fácil de demostrar. Bastaría con transferir la unidad de la substancia a la modificación, y el carácter expresivo de los atributos a los modos. Esta transferencia se basaría sobre la necesidad de la producción (segundo nivel de expresión). Pero, considerando el conjunto de la proposición 7 del libro II, nos desconcertamos porque nos encontramos ante una operación mucho más compleja. 1) El texto de la proposición, la demostración y el corolario, ciertamente afirman una identidad de orden, de conexión e incluso .de_ser; pero no entre modos que expresarían la misma modificación en cada atributo. La triple identidad se afirma solamente de la idea, que es un modo del pensamiento, y de la cosa representada, que es un modo de un cierto atributo. Este paralelismo es pues *^jm^moló¿ko^* **se establece entre la idea y su «objeto»** *(res ideata, objectum ideae).* ***2)*** **En cambio el escolio sigue los pasos indicados anteriormente: concluye a un paralelismo** ***pntolágJCQ..entK*** **todos los modos que difieren por el atributo. Pero él mismo no llega a esta conclusión sino por la vía de la demostración y del corolario: generaliza el caso de la idea y d_g su objeto, lo extiende a** *todos* **los modos que difieren por el atributo.**

Aparecen varias preguntas. De una parte, suponiendo que los dos paralelismos concuerden, ¿por qué es necesario pasar primero por el desvío «epistemológico»? ¿Es solamente un desvío? ¿Cuál es su sentido y su importancia en el conjunto de

1. ***E,*** **II, 7, esc.: «Y lo entiendo asimismo para los otros atributos ...»**

la *Ética?* Pero ante todo, los dos paralelismos ¿son conciliables? El punto de vista epistemológico significa: a un modo, estando dado en un atributo, le corresponde una idea en el atributo pensado, que representa a ese modo y no lo representa sino a él.[2] Lejos de llevarnos a la unidad de una «modificación» expresada por todos los modos de atributos diferentes, el paralelismo epistemológico nos conduce a la simple unidad de un «individuo» formado por el modo de un cierto atributo y la idea que representa exclusivamente a ese modo.[3] Lejos de llevarnos a la unidad de todos los modos que difieren por su atributo, nos conduce a la multiplicidad de ideas que corresponden a los modos de atributos diferentes. Es en este sentido que el paralelismo «psicofís.ico» es un caso particular del paralelismo epistemológico: el alma es la idea del cuerpo, es decir, la idea de cierto modo de la extensión, y solamente de ese modo. El punto de vista epistemológico se presenta pues así: un sólo y mismo individuo es expresado por un cierto modo y por la idea que le corresponde. Pero el punto de vista ontológico: una sola y misma modificación es expresada por todos los modos correspondientes que difieren por el atributo. De todos los alumnos y amigos de Spinoza, es Tschirnhaus quien mejor destaca la dificultad, apercibiéndose de que se halla en el corazón del sistema de la *expresión.** ¿Cómo conciliar ambos puntos de vista? Tanto más cuanto la epistemología nos fuerza a conferir al atributo pensamiento un privilegio singular: este atributo debe contener tantas ideas irreductibles como modos de atributos diferentes hay, maTliún, tantas ideas como atributos hay. Este privilegio aparece en contradicción flagrante con todas las exigencias del paralelismo ontológico.

Es, pues, necesario examinar en detalle la demostración y el corolario de la proposición 7: «El orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas».

2. Así el alma es una ¡dea que representa exclusivamente un cierto modo de lo extenso: cf. E, II, 13, prop. y

3. Sobre este empleo de la palabra «individuo» significando la unidad de una idea y de su objeto, cf. E, II, 21, esc.

4. *Carta 65, de Tschirnhaus,* III, p. 207.

La demostración es simple; se contenta con invocar un axioma, «el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo engloba». Lo que nuevamente nos remite a un principio aristotélico: conocer es conocer a través de la causa. En una perspectiva spinozista, se concluye: 1) a toda idea corresponde alguna cosa (en efecto, ninguna cosa puede ser conocida sin una causa que la hace ser, en esencia o en existencia); 2) el orden de las ideas es el mismo que el orden de las cosas (una cosa no es conocida sino por el conocimiento de su causa).

De todas maneras, esta perspectiva propiamente spinozista no implica solamente el axioma de Aristóteles. No se comprendería por qué Aristóteles mismo y muchos otros no llegaron a la teoría del paralelismo. Spinoza lo reconoce con agrado: «Hemos mostrado que la idea verdadera [...] manifiesta cómo y por qué alguna cosa es o ha sido hecha, y que sus efectos objetivos en el alma proceden en conformidad con la esencia formal del objeto. Lo que es lo mismo que lo que han dicho los antiguos, a saber que la ciencia verdadera procede de la causa a los efectos. Con la salvedad que jamás, al menos que yo sepa, ellos han concebido, como nosotros lo hemos hecho aquí, el alma actuante según leyes determinadas y como autómata espiritual».[5] «Autómata espiritual» significa en primer lugar que una idea, siendo un modo del pensamiento, no encuentra su causa (eficiente y formal) en otra parte que en el atributo pensado. Asimismo, un objeto, cualquiera que sea, no encuentra su causa eficiente y formal sino en el atributo del que es el modo y del que engloba el concepto. He aquí, pues, lo que separa a Spinoza de la tradición antigua: toda causalidad eficiente o formal (con mayor razón material y final) es excluida entre las ideas y las cosas, las cosas y las ideas. Esta doble exclusión no remite a un axioma, sino que es objeto de demostraciones que ocupan el comienzo del libro II de la *Ética*.[6] Spinoza puede afirmar, pues, la independencia de dos series, serie de las cosas y serie de las ideas. Que a toda idea corresponde alguna cosa es, en estas condiciones, un primer elemento del paralelismo.

5. *TRE*, 85.
6. *E*, II, 5 y 6.

Pero solamente un primer elemento. Para que las ideas tengan la misma conexión que las cosas, es necesario aún que a toda cosa corresponda una idea. Volvemos a encontrar las dos fórmulas del *Tratado breve:* «Ninguna idea puede ser sir- que la cosa sea», pero también «no hay cosa alguna cuya idea no sea en la cosa pensante».[7] Ahora bien, para demostrar que toda cosa es el objeto de una idea, ya no chocamos con las dificultades que nos habían detenido en la prueba *a posteriori.* Puesto que partimos ahora de un Dios existente. Sabemos que ese Dios se comprende él mismo: él forma una idea de sí mismo, posee un entendimiento infinito. Pero es suficiente que ese Dios se comprenda para que produzca y, produciendo, comprenda todo lo que produce.

En la medida en que Dios produce como él se comprende, todo lo que produce «cae» necesariamente bajo su entendimiento finito. Dios no se comprende, él mismo y su propia esencia, sin comprender también todo lo que deriva de su esencia. Es por ello que el entendimiento infinito comprende todos los atributos de Dios, pero también todas las afecciones.[8] La idea que Dios forma es la idea de su propia esencia; pero también la idea de todo aquello que Dios produce formalmente en sus atributos. Hay, pues, tantas ideas como cosas, siendo toda cosa el objeto de una idea. Se llama «cosa», en efecto, todo lo que se colige formalmente de la substancia divina; la cosa se explica por tal atributo del que es el modo. Pero porque Dios comprende todo lo que produce, una idea en el entendimiento de Dios corresponde a cada modo que se colige de un atributo. Es en este sentido que las ideas mismas derivan de la idea de Dios, *como* los modos se coligen o derivan de su atributo respectivo; la idea de Dios será pues causa de todas las ideas, como Dios mismo es causa de todas las cosas.

A toda idea corresponde alguna cosa, y a toda cosa una idea. Es precisamente este tema el que permite a Spinoza afirmar una *igualdad de principio:* hay en Dios dos potencias iguales. En la proposición 7, el corolario se concatena a la demostración, reconociendo justamente esta igualdad de potencias:

1. *TB*, I, cap. 20, 4, nota 3.
8. *E*, I, 30, prop.

«De allí se colige/que la potencia de pensar de Dios es igual a su potencíaTEtual de actuar». El argumento de las potencias ya no sirve pues para probar la existencia de Dios *a posteriori,* sino que desempeña un papel decisivo en la determinación del paralelismo epistemológico. Nos permite ir aún más lejos, de afirmar al fin una *identidad de ser* entre los objetos y las ideas. Tal es la finalidad del corolario: la misma cosa se colige formalmente (es decir, en tal o tal atributo) de la naturaleza infinita de Dios, y se colige objetivamente de la idea de Dios. Un solo y mismo ente es formal en el atributo del que depende bajo la potencia de existir y actuar, objetivo en la idea de Dios del que depende bajo la potencia de pensar. Un modo de un atributo y la idea de ese modo son una sola y misma cosa expresada de dos maneras, bajo dos potencias. En el conjunto de la demostración y del corolario, volvemos a encontrar, pues, los tres tiempos del paralelismo: identidad de orden, identidad de conexión o igualdad de principio, identidad de ser, los que sin embargo no se aplican aquí sino a las relaciones de la idea y de su objeto.

El Dios de Spinoza es un Dios que es y que produce todo, como el Uno-Todo de los platónicos; pero también un Dios que se piensa y que piensa todo, como el primer motor de Aristóteles. Por una parte debemos atribuir a Dios una potencia de existir y de actuar idéntica a su esencia formal o correspondiente a su naturaleza. Pero por otra parte debemos atribuirle igualmente una potencia de pensar, idéntica a su esencia objetiva o correspondiente a su idea. Ahora este principio de igualdad de potencias merece un examen minucioso, porque arriesgamos confundirlo con otro principio de igualdad, que concierne solamente a los atributos. Sin embargo, *la distinción de las potencias y de los atributos tiene una importancia esencial en el spinozismo.* Dios, es decir, lo absolutamente infinito, posee dos potencias iguales; potencia de existir y de actuar, potencia de pensar y de conocer. Si está permitido hacer uso de una fórmula bergsoniana, el absoluto tiene dos «lados», dos mitades. Si el absoluto posee de esta manera dos potencias, es

en sí y por sí, englobándolas en su unidad radical. El caso no es el mismo para los atributos: el absoluto posee una infinidad de atributos. No conocemos sino dos de ellos, lo extenso y el pensamiento, pero porque nuestro conocimiento está limitado, porque estamos constituidos por un modo de lo extenso y un modo del pensamiento. La determinación de dos potencias, al contrario, en nada es relativa a los límites de nuestro conocimiento, como tampoco depende del estado de nuestra constitución. La potencia de existir que afirmamos de Dios es una potencia absolutamente infinita: Dios existe «absolutamente», y produce una infinidad de cosas en «la infinidad absoluta» de sus atributos (luego en una infinidad de modos).[9] Igualmente la potencia de pensar es absolutamente infinita. Spinoza no se contenta con decir que es infinitamente perfecta; Dios se piensa absolutamente, y piensa una infinidad de cosas en una infinidad de modos.[10] De donde la expresión *absoluta cogitatio* para designar la potencia de pensar; *intellectus absolute infinitus,* para designar el entendimiento infinito; y la tesis según la que, de la idea de Dios, se coligen (objetivamente) una infinidad de cosas en una infinidad de modos.[11] Las dos potencias no tienen, pues, nada de relativo: son las mitades del absoluto, las dimensiones del absoluto, las potencias del absoluto. Schelling es spinozista cuando desarrolla una teoría del absoluto, representando Dios por el símbolo A^3 que comprende lo real y lo ideal como sus potencias.[12]

Se preguntará: *¿Bajo qué condiciones* se afirma de Dios una potencia absolutamente infinita de existir y de actuar que corresponde a su naturaleza? A condición que haya una infinidad de atributos formalmente distintos que, todos en conjunto, constituyan esa naturaleza misma. Es verdad que no conocemos sino dos atributos. Pero sabemos que¡ la potencia de existir

9. Cf. *E,* I, 16, dem.: *infinita absolute attributa.*
10. E, II, 3, prop. y dem.
11. Cf. B, I, 31, dem.: *absoluta cogitatio. Carta 64, a Schuller,* III, p. 206: *intellectus absolute infinitus.*
12. Schelling, «Conferencias de Stuttgart», 1810 (traducción francesa en *Essais,* Aubier ed., pp. 309-310): «Las dos unidades o potencias se encuentran de nuevo unidas en la Unidad absoluta, la posición común de la primera y de la segunda potencia será pues A* ... Las potencias son en lo sucesivo planteadas igualmente como períodos de la *revelación* de Dios».

no se confunde con el atributo extenso: una idea no existe menos que un cuerpo, el pensamiento no es menos forma de existencia o «género» que lo extenso. Y el pensamiento y lo extenso tomados en conjunto no bastan tampoco para agotar ni para colmar una potencia absoluta de existir. Alcanzamos aquí la razón positiva por la que Dios tiene una infinidad de atributos. En un texto importante del *Tratado breve,* Spinoza afirma que «encontramos en nosotros algo que nos revela claramente la existencia no sólo de un mayor número, sino aún de una infinidad de atributos perfectos»; los atributos desconocidos «nos dicen que son sin decirnos qué es lo que son».[13] En otras palabras: el hecho mismo de nuestra existencia nos revela que no es posible agotar la existencia a través de los atributos que conocemos. No teniendo lo infinitamente perfecto su razón en sí mismo, Dios debe tener una infinidad de atributos infinitamente perfectos, todos iguales entre sí, constituyendo cada uno una forma de existencia última o irreductible. Sabemos que ninguno agota esta potencia absoluta de existir que pertenece a Dios como razón suficiente.

Lo absolutamente infinito consiste en primer lugar en una infinidad de atributos formalmente o realmente distintos. Todos los atributos son iguales, ninguno es superior o inferior al otro, cada uno expresa una esencia infinitamente perfecta. Todas esas esencias formales son expresadas por los atributos como esencia absoluta de la substancia, es decir, se identifican en la substancia ontológicamente una. La esencia formal es la esencia de Dios tal como existe en cada atributo. La esencia absoluta es la misma esencia, tal como se relaciona a una substancia de la que se deriva necesariamente la existencia, substancia que, por tanto, posee todos los atributos. La expresión se presenta aquí como la relación de la forma y del absoluto: cada forma expresa, explica o desarrolla el absoluto, pero el absoluto contiene o «complica» una infinidad de formas. La esencia absoluta de Dios es potencia absolutamente infinita de existir y de actuar; pero, precisamente, si afirmamos esta primera potencia como idéntica a la esencia de Dios, es *bajo la condición* de una infinidad de atributos formalmente o realmente

13. *TB*, I, cap. 1, 7, nota 3.

distintos. La potencia de existir y de actuar es, pues, la esencia formal-absoluta. Y es así qúe^ebe comprenderse el principio de igualdad de atributos: todos los atributos son iguales con respecto a esta potencia de existir y de actuar que condicionan.

Pero el ah^nlutn tki_gj.i[na] *pg""da potencia, como segundjtL. fórmula ***o«¿e^c^»de.\í.£xpi^ónxJ^ios*** **se comprende o se expresa objetivamente. La esencia absoluta de Dios es formal en los atributos que constituyen su naturaleza, objetiva en la idea que representa necesariamente esta naturaleza. Es por ello que la idea de Dios representa todos los atributos formalmente o realmente distintos, a tal punto que a cada uno corresponde un alma o una idea distinta.[14] Los mismos atributos que en Dios se distinguen formalmente se distinguen objetivamente en la idea de Dios. Pero esta idea no por ello deja de ser absolutamente una, como substancia constituida por todos los atributos.[15] La esencia objetiva-absoluta es pues la segunda potencia del absoluto mismo: no planteamos un ser como la causa de todas las cosas sin que su esencia objetiva sea también la causa de todas las ideas.[16] La esencia absoluta de Dios es objetivamente potencia de pensar y de conocer, como formalmente es potencia de existir y de actuar. Razón de más para preguntar, en este nuevo caso: ¿Bajo qué condiciones atribuimos a Dios esta potencia absolutamente mfinita de pensar como siendo idéntica a la esencia objetiva?**

El atributo extenso no se confunde con la potencia de existir como tampoco se confunde de derecho el atributo pensamiento con la potencia de pensar. **A pesar de ello, un texto de Spinoza parece decir expresamente lo contrario, identificando el atributo pensamiento con la** *absoluta cogitatio.*[17] **Pero Spinoza precisará en qué sentido debe ser interpretada esta identi-**

14. *TB,* Apéndice II, 9: «Todos los atributos infinitos que tienen un alma tanto como lo extenso ...»

15. *E,* II, 4, prop. y dem.

16. *TRE,* 99: Es necesario que «busquemos si hay un Ser, y también cuál es, que sea la causa de todas las cosas, de tal manera que su esencia objetiva sea también la causa de todas nuestras ideas».

17. *E,* I, 31, dem.: El entendimiento, siendo un modo de pensar, «debe ser concebido por el *pensamiento absoluto,* dicho de otra manera, debe ser concebido por algún *atributo* de Dios que expresa la esencia eterna e infinita de Dios, de tal manera que sin ese atributo no pueda ni ser ni ser concebido».

ficación: es solamente porque la potencia de pensar no tiene otra condición que el atributo pensamiento. En efecto, le sucede a Spinoza preguntarse acerca de la condición de la potencia de pensar o, lo que viene a ser lo mismo, acerca de su *posibilidad* de la idea de Dios: para que Dios pueda pensar una infinidad de cosas en una infinidad de modos, para que tenga la posibilidad de formar una idea de su esencia y de todo lo que deriva de ella, es necesario y suficiente que posea un atributo que es el pensamiento.[18] Así, el atributo pensamiento es suficiente para condicionar una potencia de pensar igual a la potencia de existir, la que sin embargo está condicionada por todos los atributos (incluyendo el pensamiento). No hay que precipitarse en denunciar las incoherencias del spinozismo. Puesto que no se hallan incoherencias sino a fuerza de confundir, en Spinoza, dos principios de igualdad muy diferentes. Por una parte todos los atributos son iguales; pero ello debe comprenderse en relación a la potencia de existir y de actuar. Por otra parte, esta potencia de existir no es más que una mitad del absoluto, la otra mitad es una potencia de pensar que le es igual: es en relación a esta segunda potencia que el atributo pensamiento goza de privilegios. Él solo condiciona una potencia igual a la que condicionan todos los atributos. No parece haber en ello ninguna contradicción, sino más bien un *hecho último.* Este hecho no concierne para nada a nuestra constitución, ni la limitación de nuestro conocimiento. Este hecho sería más bien el de la constitución divina o del desarrollo del absoluto. «El hecho es» que ningún atributo es suficiente para colmar la potencia de existir: puede existir y actuar algo, sin ser extenso ni pensante. Al contrario, nada puede ser conocido salvo por el pensamiento; la potencia de pensar y de conocer es efectivamente colmada por el atributo pensamiento. Habría contradicción si Spinoza planteara en primer lugar la igualdad de todos los atributos, y enseguida, desde un mismo punto de

18. *E,* II, 1, esc.: «Un ser que puede pensar una infinidad de cosas en una infinidad de modos es necesariamente infinito por la virtud de pensar». (Es decir: un ser que tiene una potencia *absoluta* de pensar tiene necesariamente un atributo *infinito* que es el pensamiento.) *E,* II, 5, dem.: «Concluimos que Dios puede formar la idea de su esencia y de todo lo que se colige nece sanamente, y concluimos de ello sólo que Dios es cosa pensante».

vista, diera al atributo pensamiento poderes y funciones contrarias a esa igualdad. Pero Spinoza no procede así: es la igualdad de potencias la que confiere al atributo pensamiento poderes particulares, en un dominio que ya no es el de la igualdad de los atributos. *El atributo pensamiento es a la potencia de pensar lo que todos los atributos (incluyendo el pensamiento) son a la potencia de existir y de actuar.*

De la relación (luego también de la diferencia) entre la potencia de pensar y el atributo pensamiento, se originan tres consecuencias. En primer lugar, la potencia de pensar se afirma, por naturaleza o participación, de todo lo que es «objetivo». La esencia objetiva de Dios es potencia absolutamente infinita de pensar; y todo lo que deriva de esta esencia participa de esa potencia. *Pero el ente objetivo nada sería si no tuviese él mismo un ente formal en el atributo pensamiento.* No solamente la esencia objetiva de lo que es producido por Dios, sino también las esencias objetivas de los atributos, la esencia objetiv*a de Dios mismo, están sometidas a la condición de ser «formadas» en el atributo pensamiento.[19] *Es en esté sentido que la idea de Dios no es sino un modo del pensamiento* y forma parte de la naturaleza naturada. Lo que es modo del atributo pensamiento, no es, hablando con propiedad, la esencia objetiva o el ente objetivo de la idea como tal. Aquello que es modo o produce es siempre la idea tomada en su ser formal. Es por ello que Spinoza tiene especial cuidado en dar al primer modo del pensamiento el nombre de entendimiento infinito: pues el entendimiento infinito, no es la idea de Dios desde un punto de vista cualquiera, es precisamente el ente formal de la idea de Dios.[20] Es verdad, y debemos insistir sobre este punto, que el ente objetivo nada sería si no fuera este ente formal gracias al que es un modo del atributo pensado. O, si se prefiere, sería solamente en potencia sin que esa potencia sea efectuada.

Queda que debemos distinguir des puntos de vista: ***según***

19. Cf. ***E*****, II, 5,** dem.: ***Deum ideam stiae essentiae [...] formare posse.***
20. Es el entendimiento infinito, no la idea de Dios, que se supone **un** modo: E, **I, 31 prop. y dem.; *TB*, I, cap. 9, 3.**

su necesidad, la idea de Dios se encuentra fundada en la naturaleza naturante. Puesto que corresponde a Dios, tomado en su naturaleza absoluta, comprenderse necesariamente. Le corresponde una potencia absoluta de pensar idéntica a su esencia objetiva o correspondiente a su idea. La idea de Dios es, pues, principio objetivo, principio absoluto de todo lo que se origina objetivamente en Dios. Pero *según su posibilidad,* la idea de Dios no está fundada sino en la naturaleza naturada a la que pertenece. No puede ser «formada» sino en el atributo pensamiento, encuentra en el atributo pensamiento el principio formal del que depende, precisamente porque ese atributo es la condición bajo la que se afirma de Dios la potencia absolutamente infinita de pensar. La distinción de ambos puntos de vista, necesidad y posibilidad, nos parece importante en la teoría de la idea de Dios.[21] La naturaleza de Dios, a la que corresponde la potencia de existir y de actuar, se funda *a la vez* en necesidad y en posibilidad: su posibilidad se encuentra establecida por los atributos formalmente distintos, y su necesidad por esos mismos atributos tomados en conjunto, ontológicamente «uno». No es lo mismo para la idea de Dios: su necesidad objetiva está establecida en la naturaleza de Dios, pero su posibilidad formal en el solo atributo pensamiento, al que, a partir de ahora, pertenece como un modo. Se recuerda que la potencia divina es siempre acto; pero justamente la potencia de pensar que corresponde a la idea de Dios no sería actual si Dios no produjera el entendimiento infinito como el ente formal de esta idea. El entendimiento infinito es llamado asimismo hijo de Dios, el Cristo.[22] Ahora bien, en la imagen bastante poco cristiana que Spinoza propone de Cristo, como ser Sabi-

21. Los comentaristas a menudo han distinguido varios aspectos de la idea de Dios o del entendimiento infinito. Georg Busolt ha sido el que más lejos ha ido, planteando que el entendimiento infinito pertenece a la naturaleza naturada como principio de los modos intelectuales finitos, pero a la naturaleza naturante en tanto se le considera en él mismo *(Die Grundzüge der Erkenntnisstheorie und Metaphysik Spinoza'!,* Berlín, II, 1895, pp. 127 ss.). Esta distinción, sin embargo, nos parece mal fundada, puesto que, en tanto principio de lo que se colige objetivamente en Dios, la idea de Dios debería, al contrario, pertenecer a la naturaleza naturante. Es por ello que creemos más legítima una distinción entre la idea de Dios, tomada objetivamente, y el entendimiento infinito, tomado formalmente.

22. Cf. *TB,* I, cap. 9, 3. *Carta 7i, a Oldenburg,* III, p. 226.

duría, Palabra o Voz de Dios, se distingue un aspecto por el que se acuerda objetivamente con la naturaleza absoluta de Dios, un aspecto por el que se desprende formalmente de la naturaleza divina enfrentada bajo el solo atributo pensamiento.[23] Por lo tanto, la pregunta de saber si el Dios spinozista se piensa él mismo en él mismo es una pregunta delicada, que no está resuelta por mucho que se recuerde que el entendimiento infinito no es sino un modo.[24] Puesto que, si Dios tiene una sabiduría o una ciencia, es una ciencia de sí mismo y de su propia naturaleza; si se comprende necesariamente es en virtud de su propia naturaleza: la potencia de pensar, y de pensarse, le pertenece, pues, en propiedad absolutamente. Pero esta potencia permanecería en potencia si Dios no crease en el atributo pensamiento al ente formal de la idea en la que se piensa. Por tanto, el entendimiento de Dios no pertenece a su naturaleza, aunque la potencia de pensar pertenezca a esa naturaleza. Dios produce como él se comprende objetivamente; pero comprenderse tiene necesariamente una forma que, ella, es un producto.[28]

Tal es el primer privilegio del atributo pensamiento: contiene formalmente modos que, comprendidos objetivamente, representan a los atributos mismos. No se confundirá ese primer privilegio con otro que de él deriva. Un modo que depende de un atributo determinado es representado por una idea en el atributo pensamiento; pero un modo que difiere del precedente por el atributo debe ser representado por *otra idea.* En efecto, todo lo que participa de la potencia de existir y de actuar, bajo tal o tal atributo, participa también de la potencia de pen-

23. Cf. TB, II, cap. 22, 4, nota 1: «El entendimiento infinito, que llamamos el hijo de Dios, debe ser de toda eternidad en la naturaleza, pues, puesto que Dos ha sido de toda eternidad, su idea también debe estar así en la cosa pensante o en él mismo eternamente, *idea que se acuerda* objetivamente con él».

24. Víctor Brochard expresaba ya sus dudas a este respecto: cf. *Le Dieu de Spinoza, Études de philosopbie ancienne et de philosopbie moderne,* Vrin, pp. 332-370.

25. A las dos tesis anteriormente expuestas —Dios produce como él se comprende, Dios comprende todo lo que produce—, debe pues agregarse esta tercera: Dios produce la forma bajo la que se comprende y comprende todo. Las tres concuerdan en un punto fundamental: el entendimiento infinito no es un lugar que contendría posibles.

sar, pero en el mismo atributo pensamiento. Como dice Schu11er: «el atributo del pensamiento tiene una extensión bastante mayor que los otros atributos».[26] Si se supone una modificación substancial, ella será expresada una sola vez en cada uno de los otros atributos, pero una infinidad de veces en el entendimiento infinito, por tanto en el atributo pensamiento.[27] Y cada idea que la expresará en el pensamiento representará el modo de tal atributo, no de otro. De manera que entre esas ideas habrá tanta distinción como entre los atributos mismos o los modos de atributos diferentes: no tendrán «ninguna conexión».[28] Habrá, pues, una distinción objetiva entre ideas, equivalente a la distinción real-formal entre atributos o modos de atributos diferentes. Más aún, esta distinción entre ideas será ella misma objetiva-formal, por mucho que se la refiera el ente formal de las ideas mismas. Habrá, pues, en el pensamiento modos que, perteneciendo a un mismo atributo, no se distinguirán sin embargo modalmente, sino formalmente o realmente. Aún allí este privilegio permanecería ininteligible si no se hiciera intervenir la relación particular del atributo pensamiento con la potencia de pensar. *La distinción objetiva-formal es en la idea de Dios el correlativo necesario de la distinción real-formal,* tal cual es en la naturaleza de Dios; designa el acto del entendimiento infinito cuando aprehende atributos diversos o modos correspondientes de atributos diversos.

En tercer lugar, todo lo que existe formalmente tiene una idea que le corresponde objetivamente. Pero el atributo pensamiento es en sí mismo una forma de existencia, y toda idea tiene un ente formal en ese atributo. Por lo tanto, toda idea, a su vez, es el objeto de una idea que la representa; es otra idea, objeto de una tercera, al infinito. En otros términos: si es verdadero que toda idea que participa de la potencia de pensar pertenece formalmente al atributo pensamiento, inversamente toda idea que pertenece al atributo pensamiento es el objeto de una idea que participa de la potencia de pensar. De ahí este último privilegio aparente del atributo pensamiento, que funda una capacidad de la idea de reflexionarse al infinito. Spinoza afirma

26. *Carta 70, de Schuller,* III, p. 221.
27. *Carta 66, a Tschirnhaus,* III, p. 207.
28. *Ibid.,* p. 208.

que la idea de la idea tiene, con la idea, la misma relación que la idea con su objeto. Uno se asombra de ello, en la medida en que la idea y su objeto son una misma cosa concebida bajo dos atributos, mientras que la idea de la idea y la idea son una misma cosa bajo un sólo atributo.[29] Pero el objeto y la idea no remiten solamente a dos atributos, remiten también a dos potencias, potencias de existir y de actuar, potencia de pensar y de conocer. Igualmente la idea y la idea de la idea: sin duda remiten a un sólo atributo, pero también a dos potencias, puesto que el atributo pensamiento es por una parte una forma de existencia, por otra parte la condición de la potencia de pensar.

Se comprende, a partir de esto, que la teoría de la idea de la idea se desarrolla en dos direcciones diferentes. Puesto que la idea y la idea de la idea se distinguen en la medida en la que consideramos una en su ente formal, en relación a la potencia de existir, y la otra en su ente objetivo, en relación a la potencia de pensar: el *Tratado de la reforma* presentará la idea de la idea como otra idea, distinta de la primera.[30] Pero por otra parte, toda idea se relaciona con la potencia de pensar: incluso su ente formal no es sino la condición bajo la que participa de esta potencia. Aparece desde este punto de vista la unidad de la idea y la idea de la idea, en tanto se hallan dadas en Dios con la misma necesidad, *con la misma potencia de pensar.*[31] A partir de aquí, no hay más que una distinción de razón entre las dos ideas: la idea de la idea es la forma de la idea, referida como tal a la potencia de pensar.

29. Cf. *E,* 21, esc. Albert León resume la dificultad: «¿Cómo salir de este dilema? O bien la idea y la idea de la idea están en la misma relación que un objeto extranjero al pensamiento y la idea que lo representa, y son entonces dos expresiones de un mismo contenido bajo atributos diferentes; o su contenido común es expresado bajo un solo y mismo atributo, y entonces la ¡dea de la idea es absolutamente idéntica a la idea considerada, la consciencia absolutamente idéntica al pensamiento, y ésta no podría definirse fuera de aquél». *(Les Élétnents cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet,* p. 154.)

30. *TRE,* 34-35: *altera idea o altera essentia objectiva* son supuestas tres veces. La distinción de la idea y de la idea de la idea es incluso asimilada a la de la idea del triángulo y de la idea del círculo.

31. *E,* II, 21, esc. (sobre la existencia de una simple distinción de razón entre la idea de la ¡dea y la idea. Cf. *E,* IV, 8, dem. y V, 3, dem.).

Las pseudocontradicciones del paralelismo se desvanecen si se distinguen dos argumentos muy diferentes: el de las potencias y de su igualdad, el de los atributos y de su igualdad. El paralelismo epistemológico deriva de la igualdad de potencias. El paralelismo ontológico deriva de la igualdad de atributos (con respecto a la potencia de existir). Sin embargo, aún subsiste una dificultad. El escolio de II, 7, pasa del paralelismo epistemológico al paralelismo ontológico. En ese pasaje procede por simple generalización: «E igualmente lo entiendo así para los demás atributos». Pero ¿cómo rendir cuenta de ese pasaje? De que un objeto (en un atributo cualquiera) y una idea (en el atributo pensamiento) son una sola y misma cosa, Spinoza concluye que objetos en todos los atributos son una sola y misma cosa (modificación). Ahora parecería que la argumentación debería conducirnos, no a la unidad de una modificación, sino que al contrario a una pluralidad irreductible e infinita de las parejas «idea-objeto».

La dificultad no se resuelve a no ser que considere el estatuto complejo de la idea de Dios. Desde el punto de vista de su necesidad objetiva, la idea de Dios es principio absoluto, y no tiene menos unidad que la substancia absolutamente infinita. Desde el punto de vista de su posibilidad formal, es solamente un modo que encuentra su principio en el atributo pensamiento. Helo, pues, aquí: la idea de Dios es apta para comunicar a los modos algo de la unidad substancial. En efecto habrá una unidad propiamente modal en las ideas que se originan en la idea de Dios, es decir en los modos de pensar que forman parte del entendimiento infinito. Es, pues, una misma modificación la que se expresará en una infinidad de maneras en el entendimiento infinito de Dios. *A partir de ahora* los objetos que esas ideas representan serán objetos que no difieren sino por el atributo: al igual que sus ideas, expresarán una sola y misma modificación. Un modo en tal atributo forma con la idea que lo representa un «individuo» irreductible; y también una idea, en el atributo pensamiento, con el objeto que ella representa. Pero esta infinidad de individuos corresponden, por expresar una sola modificación. Así la misma modificación no sólo existe

en una infinidad de modos, sino en una infinidad de individuos, de los que cada uno está constituido por un modo y por la idea de ese modo.

Pero ¿por qué era necesario pasar por el paralelismo epistemológico? ¿Por qué no concluir directamente de la unidad de la substancia a la unidad de una modificación substancial? Es que Dios produce en los atributos formalmente o realmente distintos; es seguro que los atributos, se expresan, pero cada uno se expresa por su cuenta, en tanto forma última e irreductible. Sin duda, todo nos hace pensar que la producción se beneficiará por una unidad que deriva de la substancia misma. Puesto que, si cada atributo se expresa por su cuenta, no por ello deja Dios de producir en todos los atributos a la vez. Todo hace prever, pues, que habrá en los diferentes atributos modos que expresan la misma modificación. Sin embargo, no poseemos al respecto certeza absoluta. En último término, podrían concebirse tantos mundos como atributos hay. La Naturaleza sería una en su substancia, pero múltiple en sus modificaciones, permaneciendo absolutamente diferente lo que se produce en un atributo de lo que se produce en otro. Es porque los modos tienen una consistencia propia, una especificidad, que estamos forzados a buscar una razón particular a la unidad de la que son capaces. Kant reprochaba al spinozismo el no haber buscado un principio específico para la unidad de lo diverso en el modo.[32] (Pensaba en la unidad de modos en un mismo atributo, pero el mismo problema se plantea para la unidad de una modificación con respecto a los modos de atributos diferentes.) Luego la objeción no parece legítima. Spinoza fue perfectamente consciente de un problema particular de la unidad de los modos, y de la necesidad de hacer acopio de principios originales para rendir cuenta del pasaje de la unidad substancial a la unidad modal.

Es, sin duda, la idea de Dios la que nos da un tal principio, en virtud de su doble aspecto. Se pasa de la unidad de la substancia, constituida por todos los atributos que expresan su esencia, a la unidad de una modificación comprendida en el entendimiento infinito, pero constituida por modos que la expre-

32. Kant, *Critica del Juicio,* $ 73.-

san en cada atributo. A la pregunta: ¿por qué no hay tantos mundos como atributos de Dios?, Spinoza responde solamente remitiendo al lector al escolio de II, *l.*[33] Ahora bien, precisamente, ese texto implica un argumento que procede por el entendimiento mfinito (de donde la importancia de la alusión a «ciertos hebreos»): el entendimiento de Dios no tiene menos unidad que la substancia divina, de allí que las cosas comprendidas por él no tienen menos unidad que él mismo.

33. Es Schuller quien planteaba la pregunta, *Carla 63,* III, p. 203.

^*Capítulo VIII—* ft¿)

EXPRESIÓN E IDEA

La filosofía de Spinoza es una «lógica». La naturaleza y las reglas de esa lógica son objeto del método. La pregunta de saber si el método y la lógica del *Tratado de la reforma* están enteramente conservados en la *Ética* es una pregunta importante; pero ella no puede ser resuelta sino por el examen del *Tratado* mismo. Ahora éste nos presenta dos partes distintas. La primera parte concierne la meta del método o de la filosofía, la meta final del pensamiento: se refiere en principio a la forma de la idea verdadera.[1] La segunda parte concierne sobre todo los medios de alcanzar esa meta; se refiere al contenido de la idea verdadera.[2] La primera parte se anticipa necesariamente a la segunda, como la meta predetermina los medios gracias a los que se alcanza. Es cada uno de estos puntos lo que debe ser analizado.

La meta de la filosofía o la primera parte del método no consisten en hacernos conocer algo, sino en hacernos conocer nuestra potencia de comprender. No en hacernos comprender la Naturaleza, sino en hacernos concebir y adquirir una naturaleza humana superior.[3] Es decir que el método, bajo su primer aspecto, es esencialmente reflexivo: consiste en el sólo conocimiento del entendimiento puro, de su naturaleza, de sus leyes

1. Cf. *TRE,* 39: *Una melhodi pars;* 106: *Praecipua nostrae melhodi pars.* Según las declaraciones de Spinoza, la exposición de esta primera parte se termina en 91-94.
2. *TRE,* 91: *Seeundam partem.* También 94.
3. TRE, 37 (y 13: *Natura aliquam humanam sita multo firmiorem).*

y de sus fuerzas.[4] «El método no es otra cosa que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea.»[5] A ese respecto, no se verá diferencia alguna entre la *Ética* y el *Tratado de la reforma.* El objeto del método es también la meta final de la filosofía. El libro V de la *Ética* describe esa meta, no como el conocimiento de algo, sino como el conocimiento de nuestra potencia de comprender o de nuestro entendimiento; se deduce de ello las condiciones de la beatitud, como plena efectuación de esta potencia. De donde el título del libro V: *De potentia intellectus seu de libértate humana.*

«Puesto que el método es el conocimiento reflexivo mismo, este principio que debe guiar nuestros pensamientos no puede ser otra cosa que el conocimiento de lo que constituye la *forma* de la verdad.»[6] ¿En qué consiste esta relación de la forma y de la reflexión? El conocimiento reflexivo es la idea de la idea. Hemos visto que la idea de la idea se distinguía de la idea, tanto cuanto refiramos ésta en su ente formal a la potencia de existir, aquella en su ente objetivo a la potencia de pensar. Pero, desde otro punto de vista, la idea tomada en su ente formal se refiere ya a la potencia de pensar. En efecto, el ente formal de la idea es su existencia en el atributo pensamiento. Luego ese atributo no es solamente un género de existencia, es también la condición bajo la que se relaciona a alguna cosa una potencia de pensar, de comprender o de conocer. Dios bajo el atributo pensamiento tiene una potencia absolutamente infinita de pensar. Una idea en el atributo pensamiento tiene una potencia determinada de conocer o de comprender. La potencia de comprender que pertenece a una idea, es la potencia de pensar de Dios mismo, en tanto ella «se explica» por esa idea. Se ve pues que la idea de la idea es la idea considerada en su forma, en tanto posee una potencia de comprender o de conocer (como parte de la potencia absoluta de pensar). En ese sentido, forma y reflexión se implican.

4. TRE, 106, *Vires et potentiam intellectus, Carta 37, a Bouwmeester,* III, p. 135: «Se ve claramente cuál debe ser el verdadero método, y en qué consiste esencialmente, a saber, en el solo conocimiento del entendimiento puro, de su naturaleza y de sus leyes».
5. *TRE,* 38.
6. *TRE,* 105.

La forma es por lo tanto siempre forma de una idea que *tenemos.* Aún debe precisarse: no hay forma sino de la verdad. Si la falsedad tuviese una forma, nos seria imposible confundir lo falso con lo verdadero, por tanto equivocarnos.[7] La forma es pues siempre forma de una idea verdadera que tenemos. Basta con tener una idea verdadera para que ella se reflexione, y reflexione su potencia de conocer; basta con saber para saber que se sabe.[8] Es por ello que el método supone que se tenga una idea verdadera cualquiera. Supone una «fuerza innata» del entendimiento que no puede dejar de tener, entre todas sus ideas, *al menos una que sea verdadera.*[9] El método no tiene por meta el hacernos adquirir tal idea, sino el hacernos «reflexionar» aquella que tenemos, o el hacernos comprender nuestra potencia de conocer.

Pero ¿en qué consiste esta reflexión? La forma no se opone al contenido en general. El ente formal se opone al ente objetivo o representativo: la idea de la idea es la idea en su forma, independiente del objeto que representa. En efecto, como todos los atributos, el pensamiento es autónomo; los modos del pensamiento, las ideas, son pues autómatas. Es decir dependen únicamente del atributo pensamiento en su ente formal: son consideradas «sin relación a un objeto.»[10] La forma de la idea se opone pues a su contenido objetivo o representativo. Pero en nada se opone a otro contenido que la idea misma poseería indepedientemente del objeto que representa. En efecto, debemos cuidarnos de un doble error concerniente al contenido, pero también la forma de la idea. Dada la definición de la verdad como correspondencia de una idea y de su objeto. Es

7. Q. E, II, 33, dan.

8. *E,* II, 43, prop. (Este texto se concilla perfectamente con el del *Tratado de la reforma,* 34-35, según el cual, inversamente, no es necesario saber que se sabe para saber.)

9. TRE, 33: «La idea verdadera, pues tenemos una idea verdadera...»; 39: «Ante toda cosa debe existir en nosotros una idea verdadera, como *instrumento innato* ...» Esta idea verdadera supuesta por el método no plantea problemas particulares: la tenemos y la reconocemos por la «fuerza innata del entendimiento» *(TRE,* 31); es por ello que Spinoza puede decir que el método no exige nada fuera de un «conocimiento muy pequeño del espíritu» *(mentís historialam),* del género del que enseña Bacon; cf. *Carta* 37, *a Bouwmeester,* III, p. 135.

10. E, II, 21 esc.

cierto que nada nos aprende acerca de la forma de la idea verdadera: ¿de dónde podría saberse que una idea conviene con un objeto? Pero ella nada nos aprende, tampoco, acerca del contenido de la idea verdadera; puesto que una idea verdadera, según esa definición, no tendría más realidad o perfección interna que una falsa.[11] La concepción de la verdad como correspondencia no nos entrega definición alguna de lo verdadero, ni material ni formal; nos propone tan sólo una definición nominal, una denominación extrínseca. Ahora se pensará quizá que «lo claro y lo distinto» nos dan una determinación mejor, es decir, característica interna de lo verdadero tal cual es *en* la idea. De hecho, no es así. Tomados en ellos mismos, el claro y el distinto se refieren por cierto al contenido de la idea, pero sólo a su contenido «objetivo» o «representativo». Se refieren igualmente a la forma, pero solamente a la forma de una «consciencia psicológica» de idea. *Así nos permiten reconocer una idea verdadera, precisamente aquella que el método supone,* pero no nos entrega ningún conocimiento del contenido material de esa idea ni de su forma lógica. Más aún, el claro y el distinto son incapaces de superar la dualidad de la forma y del contenido. La claridad cartesiana no es una, sino doble; Descartes mismo nos invita a distinguir una evidencia material, que sería como la claridad y la distinción del contenido objetivo de la idea, y una evidencia formal, claridad que se refiere a la «razón» de nuestra creencia en la idea.[12] Es este dualismo el que se prolongará en la división cartesiana del entendimiento y de la voluntad. Resumiendo, falta al cartesianismo, no solamente el concebir el verdadero contenido, como contenido material, y la verdadera forma como forma lógica de la idea, sino el remontarse hasta la posición del «autómata espiritual» implicando una idea de ambos.

11. Cf. TB, II, cap. 15, 2.

12. En sus *Respuestas a las segundas objeciones,* Descartes presenta un principio general: «Debe distinguirse entre la *materia* o la cosa a la que damos nuestro crédito, y la *razón formal* que mueve nuestra voluntad a darlo» (AT, IX, p. 115). Este principio explica, según Descartes, que siendo la materia oscura (materia de religión), no dejemos de tener una razón clara de dar nuestra adhesión (luz de la gracia). Pero se aplica también en el caso del conocimiento natural: la materia clara y distinta no se confunde con la razón formal, ella misma clara y distinta, de nuestra creencia (luz natural).

Hay un formalismo lógico, que no se confunde con la forma de la consciencia psicológica. Hay un contenido material de la idea, que no se confunde con un contenido representativo. Basta acceder a esta verdadera forma y a este verdadero contenido para concebir al mismo tiempo la unidad de ambos: el alma o el entendimiento como «autómata espiritual». *La forma, en tanto forma de verdad, se confunde con el contenido de la idea verdadera cualquiera:* es pensando el contenido de una idea verdadera que tenemos que reflexionamos la idea en su forma, y que comprendemos nuestra potencia de conocer. A partir de allí, se ve por qué el método comporta una segunda parte, y por qué la primera anticipa necesariamente a esa segunda. La primera parte del método o la meta final concierne la forma de la idea verdadera, la idea de la idea o la idea reflexiva. La segunda parte concierne el contenido de la idea verdadera, es decir la idea adecuada. Esta segunda parte es como el medio subordinado a la meta, pero también como el medio del que depende la realización de la meta. Ella pregunta: ¿En qué consiste el contenido de la idea, es decir la idea en cuanto adecuada?

La idea verdadera es, desde el punto de vista de la forma, la idea de la idea; y desde el punto de vista de la materia, la idea adecuada. Al igual que la idea de la idea se define como *idea reflexiva,* la idea adecuada se define como *idea expresiva.* El término «adecuado», en Spinoza, jamás significa la correspondencia de la idea con el objeto que ella representa o designa, sino la conveniencia interna de la idea con alguna cosa que expresa. ¿Qué es lo que expresa? Consideremos primero la idea como conocimiento de alguna cosa. No es un verdadero conocimiento sino en la medida en que se refiera a la esencia de la cosa: ella debe «explicar» esta esencia. Pero ella no explica la esencia sino la medida en que comprende la cosa por su causa próxima: debe «expresar» esa causa misma, es decir «englobar» el conocimiento de la causa.[13] Todo es aristotélico

13. La definición (o el concepto) *explica* la esencia y *comprende* la causa próxima: *TRE,* 95-96. *Expresa* la causa eficiente: *Carta 60, a Tschirnhaus,* III,

en esta concepción del conocimiento. Spinoza no quiere decir simplemente que los efectos conocidos dependen de las causas. Quiere decir a la manera de Aristóteles que el conocimiento de un efecto depende él mismo del conocimiento de la causa. Pero este principio aristotélico se encuentra renovado por la inspiración paralelista: que el conocimiento vaya así de la causa al efecto debe comprenderse como la ley de un pensamiento autónomo, la expresión de una potencia absoluta de la que todas las ideas dependen. Conduce, pues, a lo mismo decir que el conocimiento del efecto, tomado objetivamente, «engloba» el conocimiento de la causa, o que la idea, tomada formalmente, «expresa» su propia causa.[14] *La idea adecuada es precisamente la idea como expresando su causa.* Es en este sentido que Spinoza recuerda que su método se funda sobre la posibilidad de concatenar las ideas unas con otras, siendo una «causa completa» de otra.[15] Mientras permanezcamos con una idea clara y distinta, no poseemos sino el conocimiento de un efecto; o si se prefiere, no conocemos sino una propiedad de la cosa.[16] Sólo la idea adecuada, en tanto expresiva, nos hace conocer por la causa, o nos hace conocer la esencia de la cosa.

Se ve ahora ya en qué consiste la segunda parte del método. Siempre se supone que tenemos una idea verdadera: la reconocemos por su claridad. Pero, incluso si la «fuerza innata» del entendimiento nos asegura a la vez este reconocimiento y esta posesión, permanecemos aún en el simple elemento del azar *(fortuna).* No tenemos aún una idea adecuada. Todo el problema del método se convierte en éste: ¿Cómo arrancar al azar nuestros pensamientos verdaderos? Es decir: ¿cómo hacer de un pensamiento verdadero una idea adecuada, que se encadena con otras ideas adecuadas? Partimos pues de una idea verdadera. *Incluso tenemos la ventaja, en función de nuestro*

p. 200. El conocimiento del efecto (idea) *engloba* el conocimiento de la causa: E, I, axioma 4, y II, 7, dem.

14. *TRE,* 92: «El conocimiento del efecto consiste exclusivamente en adquirir un conocimiento más perfecto de la causa».

15. *Carta 37, A Bouwmeester,* III, p. 135. Tal es la *concatenado intellectus (TRE,* 95).

16. THE, 19 y 21 (sobre esta insuficiencia de la idea clara y distinta, cf. capítulo siguiente).

designio, de elegir una idea verdadera, clara y distinta, que depende en toda evidencia de nuestra potencia de pensar, no teniendo ningún objeto en la naturaleza, por ejemplo la idea de esfera (o de círculo).[17] Esta idea, la debemos hacer adecuada, por tanto reuniría a su propia causa. No se trata, como en el método cartesiano, de conocer la causa a partir del efecto; tal diligencia nada nos haría conocer de la causa, salvo precisamente aquello que no consideramos en el efecto. Se trata, al contrario, de comprender el conocimiento que tenemos del efecto por un conocimiento él mismo más perfecto que la causa.

Se objetará que, de todas maneras, partimos de un efecto conocido, es decir de una idea supuesta dada.[18] Pero no vamos de las propiedades del efecto a ciertas propiedades de la causa, las que serían solamente como condiciones necesarias en función de ese efecto. Partiendo del efecto, determinamos la causa, *aunque sea por «ficción-»,* como *razón suficiente* de todas las propiedades que concebimos posee.[19] Es en este sentido que conocemos *por* la causa, o que la causa es mejor conocida que el efecto. El método cartesiano es un método regresivo y analítico. El método spinozista es un método reflexivo y sintético: reflexivo porque comprende el conocimiento del efecto por el conocimiento de la causa; sintético porque engendra todas las propiedades del efecto a partir de la causa conocida como razón suficiente. Tenemos una idea adecuada en la medida en que, de la cosa de la que concebimos claramente ciertas propiedades, demos una definición *genética,* de donde deriven al menos todas las propiedades conocidas (e incluso otras que no conocemos). Se ha señalado a menudo que las matemáticas en Spinoza detentaban exclusivamente el rol de un tal proceso genético.[20] La causa como razón suficiente es aquello que, estando

17. THE, 72.

18. Por ejemplo tenemos la idea del círculo como de una figura cuyos rayos son todos iguales: ello no es sino la idea clara de una «propiedad» del círculo (TRE, 95). Asimismo en la busca final de una definición del entendimiento, debemos partir de las *propiedades* del entendimiento *claramente* conocidas: *TRE,* 106-110. Tal es, lo hemos visto, el *requisito* del método.

19. Así, *a partir del círculo* como figura de rayos iguales, formamos la *ficción* de una causa, a saber, que una línea recta se mueve en torno a una de sus extremidades: *jingo ad libitum (TRE,* 72).

20. Lo que interesa a Spinoza en las matemáticas para nada es la geometría analítica de Descartes sino que el método sintético de Euclides y las concep-

dado, hace que todas las propiedades de la cosa lo estén también, y, estando suprimido, hace que las propiedades todas lo estén igualmente.[21] Definimos el plano por el movimiento de la línea, el círculo por el movimiento de una línea uno de cuyos extremos es fijo, la esfera por el movimiento de un semicírculo. En la medida en que la definición de la cosa expresa la causa eficiente o la génesis de lo definido, la idea misma de la cosa expresa su propia causa: hemos hecho de la idea algo adecuado. Es en este sentido que Spinoza dice que la segunda parte del método es en primer lugar una teoría de la definición: «El punto principal de toda esta segunda parte del método se refiere exclusivamente al conocimiento de las condiciones de una buena definición...» [22]

Según lo que precede, el método spinozista se distingue ya de toda diligencia analítica; sin embargo no deja de tener una apariencia regresiva. La reflexión toma las mismas apariencias que el análisis, puesto que «suponemos» primero una idea, puesto que partimos del conocimiento supuesto de un efecto. Suponemos conocidas claramente ciertas propiedades del círculo; nos remontamos hasta la razón suficiente de donde derivan todas las propiedades. Pero determinando la razón del círculo como el movimiento de una línea en torno a uno de sus extremos no alcanzamos aún un pensamiento que estaría formado por él mismo o «absolutamente». En efecto, tal movimiento no está contenido en el concepto de línea,'es *ficticio* y reclama una causa que lo determine. Por ello, si bien la segunda parte del método consiste primero en la teoría de la definición, no se reduce a esa teoría. Se presenta un último problema: *¿Cómo conjurar la suposición de la que se ha partido?* Y derivado de ello ¿cómo salir de un encadenamiento ficticio? ¿Cómo construir lo real mismo, en vez de permanecer al nivel de las cosas matemáticas o de los entes de razón? Llegamos al planteamiento de un principio a partir de una hipótesis; *pero es necesario que el principio sea de una naturaleza tal que se libere*

dones genéticas de Hobbes: cf. Lewis Robinson, *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leipzig, 1928, pp. 270-273.

21. TRE, 110.

22. TRE, 94.

enteramente de la hipótesis, que se funde él mismo y funde el movimiento por el que llegamos allí; es necesario que haga caduco, *lo antes posible,* el presupuesto del que hemos partido para descubrirlo. El método spinozista en su oposición a Descartes plantea un problema muy análogo al de Fichte en su reacción contra Kant.[23]

Spinoza reconoce que no puede exponer inmediatamente «las verdades de la naturaleza» en el orden debido.[24] Es decir: No puede concatenar inmediatamente las ideas como deben serlo para que lo real sea reproducido por la sola potencia del pensamiento. No se verá en ello una insuficiencia del método, sino una exigencia del método spinozista, la manera que le es propia de demorarse. Puesto que, en desquite, Spinoza reconoce también que puede llegar *muy rápido* al principio absoluto del que derivan todas las ideas en el orden debido: el método no será perfecto hasta que no poseamos la idea del Ser perfecto; «desde el comienzo, pues, deberemos velar por que lleguemos *lo más rápidamente posible* al conocimiento de tal ser». Es necesario que «comencemos, *lo antes posible,* por los primeros

23. Fichte, en no menor medida que Kant, parte de una «hipótesis». Pero, contrariamente a Kant, pretende llegar a un principio absoluto que hace desaparecer la hipótesis de partida: así, a partir del momento en que el principio está descubierto, el dato debe dar lugar a una construcción del dato, el «juicio hipotético» a un «juicio tético», el análisis a una génesis. 'M. Gueroult dice muy acertadamente: «Cualquiera que sea el momento *[La Doctrina de la ciencia],* afirma siempre que, debiendo el principio valer por él sólo, el método analítico no debe perseguir otro fin que su propia supresión; entiende bien pues que toda eficacidad debe quedar al sólo método constructivo». *(L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte,* Les Belles-Lettres, 1930, t. I, p. 174.)

24. Spinoza ha invocado «el orden debido» *(debito ordine), TRE,* 44. En 46, agrega: «Si por azar alguien pregunta por qué yo mismo no he expuesto primero y antes que nada las verdades de la Naturaleza en este orden, una vez dicho que la verdad se manifiesta ella misma, yo le respondo, y al mismo tiempo le aconsejo [...] consentir primero en considerar el orden de nuestra demostración». [La mayoría de los traductores suponen que hay una laguna en este último texto. Y consideran que Spinoza se hace a él mismo una «objeción pertinente». Consideran que, más tarde, en la *Ética,* Spinoza habría encontrado el medio de exponer las verdades «en el orden debido» (cf. Koyre, traducción del *TRE,* Vrin, p. 105). No nos parece que haya la menor laguna: Spinoza dice que no puede seguir *desde el comienzo* el orden debido, porque este orden no puede ser alcanzado sino *en un cierto momento* en el ordjn de las demostraciones. Y lejos que la *Ética* corrija este pumo, lo mantiene rigurosamente, como lo veremos en el capítulo XVIII.]

elementos, es decir por la fuente y origen de la Naturaleza»; «conforme al orden, y para que todas nuestras percepciones sean ordenadas y unificadas, es necesario que, *tan rápido como se puede y la razón lo exige,* busquemos si hay un Ser, y también cuál es, que sea la causa de toda cosa, a fin de que su esencia objetiva sea también la causa de todas nuestras ideas».[25] Sucede que los intérpretes deforman estos textos. Sucede también que se los explica como si se refirieran a un momento imperfecto en el pensamiento de Spinoza. No es así: que no se pueda partir de la idea de Dios, que uno no pueda instalarse desde el comienzo en Dios, es una constante del spinozismo. Las diferencias de la *Ética* con el *Tratado de la reforma* son reales, pero no alcanzan este punto (alcanzarán solamente los medios utilizados para llegar lo más rápidamente posible a la idea de Dios).

¿Cuál es la teoría del *Tratado de la reforma}* Si consideramos una regresión al infinito, es decir, una concatenación infinita de cosas que no existen por su propia naturaleza o cuyas ideas no son formadas por ellas mismas, reconocemos que el concepto de esta regresión nada tiene de absurdo. Pero al mismo tiempo, y es éste el verdadero sentido de la prueba *a posteriori* clásica, sería absurdo no reconocer lo siguiente: que las cosas que no existen por su naturaleza son determinadas a existir (y a producir su efecto) por una cosa que, ella, existe necesariamente y produce sus efectos por sí. Es siempre Dios el que determina una causa cualquiera a producir su efecto; asimismo Dios jamás es, hablando con propiedad, causa «lejana» o «alejada».[26] No partimos, pues, de la idea de Dios, sino que, llegamos allí muy rápido, desde el comienzo de la regresión; a no ser así, no podríamos comprender siquiera la posibilidad de una serie, su eficiencia y su actualidad. *Poco importa, en consecuencia, que pasemos por una ficción.* E incluso, puede ser ventajoso invocar una ficción para llegar lo más rápido posible a la idea de Dios sin caer en las trampas de una regresión infinita. Por ejemplo, concebimos la esfera, formamos una idea

25. *TRE,* 49, 75, 99 [en este último texto también, muchos de los traductores desplazan *et ratio postula!* para darle un alcance respecto al conjunto de la frase],

26. *E,* I, 26, prop.

a la que no corresponde objeto alguno en la naturaleza. La explicamos por el movimiento del semicírculo: esta causa es ciertamente ficticia, porque nada hay en la naturaleza que sea producido de esta manera; no por ello deja de ser una «percepción verdadera», pero en la medida en que es unida a la idea de Dios como al principio que determina idealmente el semicírculo a moverse, es decir, que determina esa causa a producir la idea de esfera.

Luego todo cambia desde el momento que llegamos así a la idea de Dios. Puesto que esa idea, la formamos por ella misma y absolutamente. «Si hay un Dios o algún ser omnisciente, no puede formar absolutamente ficción alguna.»[27] A partir de la idea de Dios, deducimos todas las ideas unas de otras en «el orden debido». No solamente que el orden sea ahora el de una síntesis progresiva; sino que, tomadas en ese orden, las ideas ya no pueden consistir en entes de razón, y excluyen toda ficción. Son necesariamente ideas de «cosas reales o verdaderas», ideas a las que corresponde alguna cosa en la naturaleza.[28] A partir de la idea de Dios, la producción de las ideas es en ella misma una reproducción de cosas de la naturaleza; la concatenación de ideas no tiene necesidad de copiar la concatenación de las cosas, reproduce automáticamente esa concatenación, en la medida en que las ideas son producidas, ellas mismas y por su cuenta, a partir de la idea de Dios.[29]

Es cierto que las ideas «representan» alguna cosa, pero precisamente, no representan alguna cosa sino porque «expresan» su propia causa, y expresan la esencia de Dios que determina esa causa. Todas las ideas, dice Spinoza, expresan o engloban la esencia de Dios, y, en tanto tales, son ideas de cosas reales o verdaderas.[30] Ya no estamos en el proceso regresivo que relaciona una idea verdadera a su causa, incluso por ficción, para

27. TRE, 54.
28. Cf. E, V, 30, dem.: «...Concebir las cosas en tanto ellas se conciben por la esencia de Dios como de los seres reales».
29. TRE, 42.
30. E, II, 45, prop.: «Existiendo en acto toda idea de algún cuerpo o de cosa singular engloba necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios». (En el escolio, y también en el escolio de V, 29, Spinoza precisa que las cosas existentes en acto designan aquf las cosas como «verdaderas o reales» tales como derivan de la naturaleza divina, sus ideas son pues ideas adecuadas.)

elevarse lo más rápido posible a la idea de Dios: ese proceso determinaba solamente en derecho el contenido de la idea verdadera. Seguimos ahora una gestión progresiva, que excluye toda ficción, yendo de un ser real a otro, deduciendo las ideas unas de otras a partir de la idea de Dios: ahora, las ideas se concatenan conformemente a su contenido propio; pero también su contenido se encuentra determinado por esa concatenación; *aprehendemos la identidad de la forma y del contenido,* estamos ciertos que la concatenación de ideas reproduce la realidad como tal. Veremos más tarde cómo se hace en detalle esta deducción. Bástenos por el momento considerar que la idea de Dios, como principio absoluto, se desprende de la hipótesis de la que habíamos partido para elevarnos hasta ella, y funda una concatenación de ideas adecuadas idénticas a la construcción de lo real. Puesto que la segunda parte del método no se contenta con una teoría de la definición genética, sino que debe acabarse en la teoría de una deducción productiva.

El método de Spinoza comporta, pues, tres grandes capítulos, cada uno estrechamente implicado por los otros. La primera parte del método concierne el fin del pensamiento: éste consiste menos en conocer alguna cosa que en conocer nuestra potencia de conocer. Desde este punto de vista, el pensamiento es considerado en su forma: la forma de la idea verdadera es la idea de la idea o la idea reflexiva. La definición formal de la verdad es la siguiente: la idea verdadera es la idea *en tanto se explica por nuestra potencia de conocer.* El método, bajo este primer aspecto, es él mismo reflexivo.

La segunda parte del método concierne el medio de realizar este fin: una idea verdadera cualquiera se supone dada, pero debemos hacer de ella una idea adecuada. La adecuación constituye la materia de lo verdadero. La definición de la idea adecuada (definición material de la verdad) se presenta así: la idea *en tanto expresa su propia causa, y en tanto expresa la esencia de Dios como determinando esa causa.* La idea adecuada es pues la idea expresiva. Bajo este segundo aspecto, el método es genético: se determina la causa de la idea como la razón su-

ficiente de todas las propiedades de la cosa. Es esta parte del método la que nos lleva al pensamiento más elevado, es decir, la que nos conduce lo más rápido posible a la idea de Dios. La segunda parte se acaba en un tercer y último capítulo, que concierne la unidad de la forma y del contenido, de la meta y del medio. En Spinoza como en Aristóteles, la definición formal y la definición material en general dividen la unidad real de una definición completa. Entre la idea y la idea de la idea, no hay sino una distinción de razón: la idea reflexiva y la idea expresiva son una sola y misma cosa en realidad.

¿Cómo comprender esta realidad última? Jamás una idea tiene por causa el objeto que representa; al contrario representa un objeto porque expresa ***su propia*** causa. Hay pues un contenido de la idea, contenido expresivo y no representativo, que remite solamente a la potencia de pensar. Pero la potencia de pensar es lo que constituye la forma de la idea como tal. La unidad concreta de ambas se manifiesta cuando todas las ideas se deducen las unas de las otras, materialmente a partir de la idea de Dios, formalmente bajo la sola potencia de pensar. Desde ese punto de vista, el método es deductivo: la forma, como forma lógica, y el contenido, como contenido expresivo, se reúnen en la concatenación de ideas. Se advertirá cuánto insiste Spinoza sobre esta unidad en la concatenación. En el momento mismo en que dice que el método no se propone hacernos conocer algo sino de hacernos conocer nuestra potencia de comprender, agrega que no conocemos ésta sino en la medida en que conocemos las más cosas posibles ligadas unas a otras.[31] Inversamente, cuando muestra que nuestras ideas son causas las unas de las otras, concluye de ello que todas tienen por causa nuestra potencia de comprender o de pensar.[32] Pero sobre todo, el término «autómata espiritual» testimonia de la unidad. El alma es una especie de autómata espiritual, es decir: Pensando no obedecemos sino a las leyes del pensamiento, leyes que determinan a la vez la forma y el contenido de la idea verdadera, que nos hacen concatenar las ideas según sus propias causas y según nuestra propia potencia, de manera que no

31. *TRE,* 40-41.
32. *Carta 37, a Bouwmeester,* III, p. 135.

conocemos nuestra potencia de comprender sin conocer por las causas todas las cosas que caen bajo esa potencia.[33]

¿En qué sentido la idea de Dios es «verdadera»? No se dirá de ella que expresa su propia causa: formada absolutamente, es decir sin ayuda de otras ideas, *expresa el infinito.* Es pues a propósito de la idea de Dios que Spinoza declara: «La forma del pensamiento verdadero debe resistir en ese pensamiento mismo, sin ninguna relación con otros pensamientos».[34] Puede parecer extraño, sin embargo, que Spinoza no reserve la aplicación de tal principio a la idea de Dios, sino que lo extienda a todos los pensamientos. Al extremo que agrega: «No debe decirse que la diferencia [de lo verdadero y de lo falso] proviene de que el pensamiento verdadero consiste en conocer las cosas por sus causas primeras, en lo que por cierto difiere ya mucho del falso». Creemos que ese texto oscuro debe interpretarse así: Spinoza reconoce que el conocimiento verdadero se hace por la causa, pero estima que no hay allí sino una definición material de lo verdadero. La idea adecuada, es la idea como expresando la causa; pero no sabemos aún qué es lo que constituye la forma de lo verdadero, lo que nos da de la verdad misma una definición formal. Allí, como en otras partes, no debemos confundir en absoluto *lo que es expresado* y *lo expresado:* lo expresado es la causa, pero lo que se expresa es siempre nuestra potencia de conocer o de comprender, la potencia de nuestro entendimiento. Es por ello que Spinoza dice: «Lo que constituye la forma del pensamiento verdadero debe ser buscado en ese pensamiento mismo y ser deducido de la naturaleza del entenclixniento».[35] Es por ello también que dirá que el tercer género de conocimiento no tiene otra causa formal

33. El «autómata espiritual» aparece en *TRE,* 85. Leibniz, por su cuenta, que no emplea la expresión antes del *Sistema nuevo* de 1695, bien parece tomarla de Spinoza. Y a pesar de la diferencia de ambas interpretaciones, el autómata espiritual tiene un aspecto común en Leibniz y en Spinoza: designa la nueva forma lógica de la idea, el nuevo contenido expresivo de la idea, y la unidad de esta forma y de este contenido.

34. a. TRE, 70-71.

35. TRE, 71.

que el alma o el entendimiento.[36] Es lo mismo para la idea de Dios: lo expresado es el infinito, pero lo que se expresa es la potencia absoluta de pensar. Era necesario pues unir el punto de vista de la forma al de la materia, para concebir finalmente la unidad concreta de ambos tal como lo manifiesta la concatenación de ideas. Es solamente de esta manera que logramos la definición completa de lo verdadero, y que comprendemos el fenómeno total de la expresión en la idea. No solamente la idea de Dios sino que todas las ideas se explican formalmente por la potencia de pensar. El contenido de la idea se reflexiona en la forma, exactamente como lo expresado se refiere o se atribuye a lo que se expresa. Es al mismo tiempo que todas las ideas derivan materialmente de la idea de Dios, y formalmente de la potencia de pensar: su concatenación traduce la unidad de ambas derivaciones.

No tenemos una potencia de conocer, de comprender o de pensar que en la medida en que participamos de la potencia absoluta de pensar. Lo que implica a la vez que nuestra alma es un modo del atributo pensamiento, y una parte del entendimiento infinito. Estos dos puntos conciernen y renuevan un problema clásico: ¿Cuál es la naturaleza de nuestra idea de Dios? Según Descartes, por ejemplo, no «comprendemos» a Dios, pero no por ello dejamos de tener de él una idea clara y distinta; pues «entendemos» la infinidad, aunque no sea sino negativamente, y «concebimos» la cosa infinita de manera positiva, aunque no sea sino parcialmente. Nuestro conocimiento de Dios no se halla, pues, limitado sino de dos maneras: porque no conocemos a Dios enteramente, porque no sabemos de qué manera se halla comprendido lo que conocemos en su eminente unidad.[37] No se trata, por cierto, de decir que Spinoza suprime toda limitación. Pero, aunque se exprese a veces de

36. *E*, V, 31, prop.
37. Sobre la distinción entre la infinidad (entendida negativamente) y la cosa infinita (concebida positivamente, pero no enteramente), cf. Descartes, *Respuestas a las primeras objeciones,* AT, IX, p. 90. La distinción cartesiana de las *cuartas respuestas,* entre concepción completa y concepción entera se aplica también en cierta medida al problema del conocimiento de Dios: la *Meditación IV* hablaba de la idea de Dios como de la de un «ser completo» (AT, IX, p. 42), a pesar de que no tengamos de ella un conocimiento entero.

una manera próxima a la de Descartes, interpreta los límites de nuestro conocimiento en un contexto enteramente nuevo.

Por una parte, la concepción cartesiana presenta esa mezcla de negación y de afirmación que vuelve a encontrarse siempre en los métodos de analogía (recuérdese las declaraciones explícitas de Descartes contra la univocidad). En Spinoza, al contrario, la crítica radical de la eminencia, la posición de la univocidad de los atributos, tienen una consecuencia inmediata: nuestra idea de Dios no solamente es clara y distinta, sino adecuada. En efecto, las cosas que conocemos de Dios pertenecen a Dios bajo esa misma forma que las conocemos, es decir bajo una forma común a Dios que las posee y a las criaturas que las implican y las conocen. Lo que no obsta para que, en Spinoza como en Descartes, no conozcamos más que una parte de Dios: no conocemos sino dos de esas formas, dos atributos solamente, porque nuestro cuerpo no implica nada fuera del atributo extenso, nuestra idea, nada fuera del atributo pensamiento. «Y enseguida la idea del cuerpo engloba el conocimiento de Dios solamente en tanto es considerado bajo el atributo de lo extenso [...] y enseguida la idea de esa idea engloba el conocimiento de Dios en tanto es considerado bajo el atributo del pensamiento y no bajo otro.»[38] Más aún, en Spinoza, la idea misma de partes en Dios está mejor fundada que en Descartes, estando la unidad divina perfectamente concillada con una distinción real entre atributos.

Sin embargo, incluso respecto este segundo punto, la diferencia entre Descartes y Spinoza sigue siendo fundamental. Pues, antes de conocer una parte de Dios, nuestra alma es ella misma «una parte del entendimiento infinito de Dios: en efecto no tenemos potencia de comprender o de conocer sino en la medida en que participamos de la potencia absoluta de pensar que corresponde a la idea de Dios. A partir de ello, *basta que haya algo en común al todo y a la parte para que ese algo nos dé de Dios una idea, no solamente clara y distinta, sino adecuada.*[39] Esta idea que nos es dada no es la idea de Dios en su

38. *Carta 64, a Schuller,* III, p. 205.

39. *E,* II, 46, dem.: «Lo *que da* el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios es común a todas las cosas y es igualmente en la parte y en el todo; por consecuente este conocimiento será adecuado»,

totalidad. Es sin embargo adecuada, porque se halla tanto en la parte como en el todo. No es de sorprenderse, pues, que Spinoza llegue a decir que la existencia de Dios no nos es conocida por ella misma: quiere decir que ese conocimiento nos es dado necesariamente por «nociones comunes», sin las que no sería ni siquiera claro y distinto, pero gracias a las que es adecuado.[40] Cuando Spinoza recuerda en cambio que Dios se hace conocer inmediatamente, que es conocido por él mismo y no por otra cosa, quiere decir que el conocimiento de Dios no tiene necesidad ni de signos, ni de procedimientos analógicos: este conocimiento es adecuado porque Dios posee todas las cosas que conocemos como pertenecientes a él, y las posee bajo la forma misma en que nosotros las conocemos.[41] ¿Qué relación hay entre estas nociones comunes que nos dan el conocimiento de Dios y esas formas, ellas mismas comunes o unívocas bajo las que conocemos a Dios? Debemos aún postergar para más tarde este último análisis: supera los límites del problema de la adecuación.

40. TTP, cap. 6, II, p. 159: «La existencia de Dios, no siendo conocida por ella misma, debe necesariamente concluirse de nociones cuya verdad sea tan firme y sólida...» y la nota 6 del TTP (II, p. 315) recuerda que esas nociones son las nociones comunes.

41. Cf. *TB*, II, cap. 24, 9-13.

Capítulo IX

LO INADECUADO

¿Cuáles son las consecuencias de esta teoría spinozista de la verdad? Debemos primeramente buscar la contraprueba en la concepción de la idea inadecuada. *La idea inadecuada es la idea inexpresiva.* Pero ¿cómo es posible que tengamos ideas inadecuadas? Esta posibilidad no aparece más que si se determinan las condiciones bajo las que tenemos ideas en general,

j — *i* Nuestra alma misma es una idea. En ese sentido, nuestra alma es una afección o modificación de Dios bajo el atributo ¡ pensamiento, como nuestro cuerpo, una afección o modificación i de Dios bajo el atributo extensión. Esta idea que__constituye nuestra alma o nuestro espíritu está dada en Diosf Él la posee, pero la posee precisamente en cuanto es afectado por otra idea, causa de aquella] Él la tiene, pero en cuanto tiene «conjuntamente» otra idea, es decir la idea de otra cosa. «La causa de una idea de una cosa particular es otra idea, en otras palabras, Dios en cuanto es considerado como afectado por otra idea, y de ésta aún es causa en tanto es afectado por otra, y así al infinito.» [1] No solamente que Dios posea todas las ideas, tantas como cosas hay; sino que todas las ideas, tal cual son en Dios, expresan su propia causa y la esencia de Dios que determina esa causa. «Todas las ideas son en Dios, y en tanto son referidas a Dios, son verdaderas y adecuadas.» [2] En cambio,

1. *E*, II, 9, dem. Y II, 11, cor.: Dios «en tanto posee *conjuntamente* con el espíritu humano la idea de otra cosa ...»; III, 1, dem.: Dios «en tanto contiene al mismo tiempo los espíritus de las otras cosas».
2. *E*, II, 36, dem.

podemos presentir ya que esta idea que constituye nuestra alma, *no la tenemos.* Al menos no la tenemos inmediatamente; puesto que ella es en Dios, pero solamente en tanto él posee también la idea de otra cosa.

Lo que es modo participa de la potencia de Dios: al igual que nuestro cuerpo participa de la potencia de existir, nuestra alma participa de la potencia de pensar. Lo que es modo es al mismo tiempo parte, parte de la potencia de Dios, parte de la Naturaleza. Experimenta, pues, necesariamente la influencia de las otras partes. Necesariamente las demás ideas actúan sobre nuestra alma, como los demás cuerpos sobre nuestro cuerpo. Aparecen aquí «afecciones» de una segunda especie: no se trata ya del cuerpo mismo, sino de lo que sucede en el cuerpo; no se trata ya del alma (idea del cuerpo), sino de lo que sucede en el alma (idea de lo que sucede en el cuerpo).[3] Ahora bien, es en este sentido en el que *nosotros tenemos ideas;* pues las ideas de esas afecciones son en Dios, pero en tanto él se explica a través de nuestra sola alma, independientemente de las otras ideas que tiene; ellas son pues en nosotros.[4] Si tenemos un conocimiento de los cuerpos exteriores, de nuestro propio cuerpo, de nuestra alma misma, es únicamente por esas ideas de afecciones. Sólo ellas nos son dadas: no percibimos los cuerpos exteriores sino en tanto nos afectan, no percibimos nuestro cuerpo sino en tanto es afectado, percibimos nuestra alma por la idea de la idea de la afección.[5] Lo que llamamos «objeto» es solamente el efecto que un objeto tiene sobre nuestro cuerpo; lo que llamamos «yo» es solamente la idea que tenemos de nuestro cuerpo y de nuestra alma en tanto experimentan un efecto. El dato se presenta aquí como la relación más íntima y más vivida, la más confusa también, entre el conocimiento de los cuerpos, el conocimiento del cuerpo y el conocimiento de sí.

Consideremos estas ideas que tenemos, y que corresponden

3. E, II, 9, cor.: «lo que sucede *(contingtt)* en el objeto singular de una idea cualquiera ...».

4. *E,* II, 12, dem.: «Constituyendo todo lo que sucede en el objeto de la idea el espíritu humano, su conocimiento es necesariamente dado en Dios en tanto constituye la naturaleza del espíritu humano, es decir, el conocimiento de esa cosa será necesariamente en el espíritu, dicho de otra manera el espíritu la percibe».

5. E, II, 19, 23 y 26.

al efecto de un objeto sobre nuestro cuerpo. Por una parte, dependen de nuestra potencia de conocer, es decir, de nuestra alma o de nuestro espíritu, como de su causa formal. Pero no tenemos la idea de nuestro cuerpo, ni de nuestra alma, independientemente del efecto experimentado. No estamos pues en estado de comprendernos como la causa formal de las ideas que tenemos; ellas aparecen a lo más elevado como el fruto del azar.[6] Por otra parte, tienen por causas materiales ideas de cosas exteriores. Pero esas ideas de cosas exteriores, tampoco las tenemos; ellas son en Dios, pero no en tanto él constituye nuestra alma o nuestro espíritu. Por lo tanto, no poseemos nuestras ideas en condiciones tales que pudieran expresar su propia causa (material). Sin duda nuestras ideas de afecciones «engloban» su propia causa, es decir la esencia objetiva del cuerpo exterior; pero no lo «expresan», no lo «explican». Igualmente, engloban nuestra potencia de conocer, pero no se explican por ella, y remiten al azar. *He aquí que, en este caso, la palabra «englobar» ya no es un correlativo de «explicar» o de «expresar»*, sino que se opone a ellas, designando la mezcla de cuerpos exteriores y de nuestro cuerpo en la afección de la que tenemos la idea. La fórmula que más a menudo emplea Spinoza es la siguiente: nuestras ideas de afecciones *indican* un estado de nuestro cuerpo, pero *no explican* la naturaleza o la esencia del cuerpo exterior.[7] Es decir, que las ideas que tenemos son signos, imágenes indicativas impresas en nosotros, no ideas expresivas y formadas por nosotros; percepciones o imaginaciones, no comprehensiones.

En el sentido más exacto, la imagen es la huella, la traza o la impresión física, la afección del cuerpo misma, el efecto de un cuerpo sobre las partes fluidas y blandas del nuestro; en el sentido figurado, la imagen es la idea de la afección, que sola-

6. Sobre el rol del azar *(fortuna)* en las percepciones que no son adecuadas, cf. *Carta 37, a Bouwmeester,* III, p. 135.

7. *Indicare: E,* II, 16, cor. 2; IV, 1 esc. *Indicar o englobar* se oponen entonces a *explicar.* Así la idea de Pedro tal cual es en Pablo «indica el estado del cuerpo de Pablo», mientras que la idea de Pedro en ella misma «explica directamente la esencia del cuerpo de Pedro» (II, 17, esc.). Asimismo las ideas «que no hacen más que englobar la naturaleza de las cosas exteriores al cuerpo humano» se oponen a las ideas «que explican la naturaleza de esas mismas cosas» (II, 18, esc.).

mente nos hace conocer el objeto por su efecto. Pero un conocimiento así no es tal, a lo más es un reconocimiento. De allí derivan los caracteres de la indicación en general: el primer «indicado» jamás es nuestra esencia, sino un estado momentáneo de nuestra constitución variable; el indicado secundario (indirecto) jamás es la esencia o la naturaleza de una cosa exterior, sino la apariencia que solamente nos permite reconocer la cosa a partir de su efecto, y por lo tanto, de afirmar de ella la simple presencia, equivocadamente o con razón.[8] Frutos del azar y de encuentros, sirviendo al reconocimiento, puramente indicativas, las ideas que tenemos son inexpresivas, es decir inadecuadas. La idea inadecuada no es ni privación absoluta ni ignorancia absoluta: engloba una privación de conocimiento.[9]

Este conocimiento del que estamos privados es doble: conocimiento de nosotros mismos, y del objeto que produce en nosotros la afección de la que tenemos la idea. La idea inadecuada es pues una idea que engloba la privación del conocimiento de su propia causa, tanto formalmente como materialmente. Es en este sentido que permanece inexpresiva: «trunca», como una consecuencia sin sus premisas.[10] Ahora lo esencial es que Spinoza haya mostrado *cómo* una consecuencia podía, así, ser separada de sus dos premisas. Estamos naturalmente en una situación tal que las ideas que nos son dadas son necesariamente inadecuadas, porque no pueden expresar su causa ni explicarse por nuestra potencia de conocer. Acerca de todos los puntos, conocimiento de partes de nuestro cuerpo y de nuestro cuerpo mismo, conocimiento de los cuerpos exteriores, conocimiento de nuestra alma o de nuestro espíritu, conocimiento de nuestra duración y de la de las cosas, no tenemos sino ideas inadecuadas.[11] «Mientras miramos el sol, imaginamos que está

8. Sobre el indicado principal: nuestras ideas de afecciones indican en primer lugar la constitución de nuestro cuerpo, constitución *presente* y variable (E, II, 16, cor. 2; III, def. general de los afectos; IV, 1, esc.). Sobre el indicado secundario o indirecto: nuestras ideas de afecciones .engloban la naturaleza de un cuerpo exterior, pero indirectamente, de manera tal que no hacemos sino creer en la *presencia* de ese cuerpo tanto cuanto nuestra afección dura (E, II, 16, dem.; II, 17, prop., dem. y cor.).

9. E, II, 35, prop. y dem.

10. E, II, 28, dem.

11. *E*, II, 24, 25, 27, 28, 29, 30 y 31.

alejado de nosotros unos doscientos pies más o menc_,. ese error no consiste en esa sola imaginación, sino en qu e> mientras imaginamos así el sol, ignoramos su verdadera <.i staJ.cia, como también ***la causa de esa imaginación.»*** **[12] La im a g e n) en este sentido, es una idea que no puede expresar su prc_pj a causa, es decir la idea de la que deriva en nosotros, que no nos es dada: se trata de la causa material. Pero la imager, no expresa tampoco su causa formal, y no puede explicarse p o r nU es-tra potencia de conocer. Es por ello que Spinoza dic e q u e la imagen, o la idea de afección, es como una consecue; nc j a sin sus premisas: por cierto hay dos premisas, material y f or jnal, cuya imagen engloba la privación de conocimiento.**

Nuestro problema se transforma por lo tanto. La {j re gvinta deja de ser: ¿Por qué tenemos ideas inadecuadas? Sinc. a J contrario: ¿Cómo llegaremos a formar ideas adecuadas? j 7 n Spinoza, vale para la verdad lo que para la libertad: rj o es tán dadas en principio, sino que aparecen como el resultad.} ¿e una larga actividad por la que producimos ideas adecuad^ escapando a la concatenación de una necesidad externa.[13] Allí> la inspiración spinozista es profundamente empirísta. Sie m p r e es asombroso constatar la diferencia de inspiración entre j o s empiristas y los racionalistas. Los unos se asombran de 1Q q u e no asombra a los otros. Al decir de los racionalistas, la v e r d a d y la libertad son antes que nada derechos; se preguntq n c ***¿mo*** **podemos renegar de esos derechos, caer en error o p e r d e í I a libertad. Es por ello que el racionalismo ha encontrado e r j la tradición adánica, planteando en principio la imager, ¿e un Adán libre y racional, un tema que convenía particul arme nte a sus preocupaciones. En una perspectiva empirista, tocJ o es invertido: lo asombroso es que los hombres lleguen a v e c e s a comprender lo verdadero, a veces lleguen a comprenderle er jtre ellos, a veces a liberarse de lo que los encadena. Por j v jgor**

12. ***E,*** **II, 35, esc.**

13. Hay en efecto una concatenación ***(ordo y concatfiatio)*** **de j a l ¡deas inadecuadas entre ellas, que se opone al orden y a la concatenación enten-dimiento. Las ideas inadecuadas se concatenan en el orden en el q^ x imprimen en nosotros. Ése es el orden de la memoria. Cf.** ***E,*** **II, 18, ^**

con el que Spinoza se opone constantemente a la tradición adánica, se reconoce ya la inspiración empirista que concibe la libertad y la verdad como dos productos últimos que surgen al fin. Una de las paradojas de Spinoza, y no es éste el único caso en que le veremos hacer uso de ellas, es de haber reencontrado las fuerzas concretas del empirismo para ponerlas al servicio de un nuevo racionalismo, uno de los más rigurosos que nunca se hayan concebido. Spinoza pregunta: ¿Cómo llegaremos a formar y a producir ideas adecuadas, siendo que tantas ideas inadecuadas nos son necesariamente dadas, las que distraen nuestra potencia y nos separan de aquello que podemos?

Debemos distinguir dos aspectos en la idea inadecuada: ella «engloba la privación» del conocimiento de su causa, pero es también un efecto que «engloba» esa causa de alguna manera. Bajo su primer aspecto, la idea inadecuada es falsa; pero, bajo el segundo condene *algo de positivo,* por lo tanto algo de verdadero.[14] Por ejemplo imaginamos que el sol está distante a doscientos pies. Esta idea de afección no está en condiciones de expresar su propia causa: no explica la naturaleza o la esencia del sol. Queda que engloba esa esencia «en tanto el cuerpo es afectado por ella». Por mucho que sepamos la verdadera distancia del sol, continuará afectándonos en tales condiciones que siempre lo veremos a doscientos pies: como dice Spinoza, el error será suprimido, pero no la imaginación. Hay pues algo positivo en la idea inadecuada, una especie de indicación que puede aprehenderse claramente. Es incluso así que podemos tener alguna idea de la causa: después de haber aprehendido claramente las condiciones bajo las que vemos el sol, inferimos claramente de ello que es un objeto lo suficientemente alejado para parecer pequeño, no un objeto pequeño que sería visto de cerca.[15] Si no se toma en cuenta esta positividad, muchas tesis de Spinoza se hacen ininteligibles: primero, que se pueda tener naturalmente una idea verdadera, conforme a lo que el método exige antes de su ejercicio. Pero, sobre todo, no teniendo forma lo falso, no se comprendería que la idea inadecuada dé lugar ella misma a una idea de la idea, es decir,

14. *E,* II, 33, prop. y dem.; II, 35 esc.; IV, 1, prop., dem. y esc.
15. Ejemplo análogo, *TRE,* 21.

tenga una forma que remite a nuestra potencia de pensar.[16] La facultad de imaginar se define por las condiciones bajo las que tenemos naturalmente ideas, por lo tanto ideas inadecuadas; no por ello deja de ser una *virtud* por uno de sus aspectos; engloba nuestra potencia de pensar, si bien no se explica por ella; la imagen engloba su propia causa, a pesar que no la expresa.[17]

Es cierto, para tener una idea adecuada, no basta con aprehender lo que hay de positivo en una idea de afección. Es, sin embargo, el primer caso. Puesto que, a partir de esa positividad, podremos formar la idea de *lo que es común* al cuerpo afectante y al cuerpo afectado, al cuerpo exterior y al nuestro. Ahora veremos que esta «noción común» es necesariamente adecuada: está en la idea de nuestro cuerpo como también está en la idea del cuerpo exterior; está, pues, en nosotros como está en Dios; expresa a Dios y se explica por nuestra potencia de pensar. Pero de esa noción común se origina a su vez una idea de afección, ella misma adecuada: la noción común es necesariamente causa de una idea adecuada de afección, que no se distingue más que por una «razón» de la idea de afección de la que habíamos partido. Este mecanismo complejo no consistirá, pues, en suprimir la idea inadecuada que tenemos, sino en utilizar lo que hay de positivo en ella para formar el número mayor posible de ideas adecuadas, y hacer que las ideas inadecuadas subsistentes no ocupen finalmente sino la menor parte de nosotros mismos. En breve, debemos acceder gosotros mismos a condiciones tales que podamos producir ideas adecuadas.

Nuestra meta no es aún analizar ese mecanismo a través del que llegamos a las ideas adecuadas. Nuestro problema era

16. Cf. *E,* II, 22 y 23.

17. *E,* II, 17, esc: «Puesto que si el espíritu, mientras imagina cómo le son presentes las cosas que no existen, supiera al mismo tiempo que esas cosas no existen en realidad, por cierto vería esa potencia de imaginar como una virtud de su naturaleza y no como un vicio, sobre todo si esa facultad de imaginar sólo dependiera de su naturaleza». (Es decir: si esa facultad no se contentara de englobar nuestra potencia de pensar, sino que se explicara por ella.)

solamente: ¿Qué es la idea adecuada? Y, por contraprueba: ¿Qué es la idea inadecuada? La idea adecuada es la idea que expresa su propia causa y que se explica por nuestra propia potencia. La idea inadecuada, es la idea inexpresiva y no explicada: la impresión que no es aún la expresión, la indicación que no es aún explicación. Se despeja así la intención que preside toda la doctrina spinozista de la verdad: *se traía de substituir la concepción de lo adecuado a la concepción cartesiana del claro y del distinto.* Y sin duda a este respecto Spinoza utiliza una terminología variable: unas veces emplea la palabra «adecuado» para señalar la insuficiencia del claro y del distinto, subrayando así la necesidad de superar los criterios cartesianos, otras se sirve por su cuenta de las palabras «claro y distinto», pero aplicándolas solamente a las ideas que derivan de una idea ella misma adecuada; o bien, en fin, se sirve de ellas para designar esta idea adecuada, pero, con mayor razón, les da ahora una significación implícita de hecho diferente a la de Descartes.[18]

De todas maneras, la doctrina de la verdad en Spinoza no se separa de una polémica, directa o indirecta, dirigida contra la teoría cartesiana. Tomados en sí mismos, el claro y el distinto nos permiten a lo más reconocer una idea verdadera que tenemos, es decir lo que hay de positivo en una idea aún inadecuada. Pero formar una idea adecuada nos arrastra más allá del claro y del distinto. La idea clara y distinta por ella misma no constituye un verdadero conocimiento, como tampoco no contiene en ella misma su propia razón: el claro y el distinto no encuentran su razón suficiente sino en lo adecuado, la idea clara y distinta no forma un verdadero conocimiento sino en la medida en que deriva de una idea ella misma adecuada.

Encontramos nuevamente un punto en común entre Spinoza y Leibniz, que contribuye a definir la reacción anticartesiana. La frase de Leibniz: *el conocimiento es una especie de la*

18. Cf. la *Carta 37, a Bouwmeester,* donde Spinoza se sirve de las palabras «claro y distinto» para designar lo adecuado mismo. En un sentido más preciso, Spinoza entiende por «claro y distinto» lo que se colige de lo adecuado, luego lo que debe hallar su razón en lo adecuado: «Todo lo que se colige de una idea que es adecuada en nosotros, lo comprendemos claramente y distintamente» (E, V, 4, esc). Pero este texto se reclama de II, 40, que decía que todo lo que se colige de una ide.i adecuada es también adecuado.

expresión, podría estar suscrita por Spinoza.[19] Sin duda no conciben de igual manera la naturaleza de lo adecuado, porque no comprenden ni utilizan de la misma manera el concepto de expresión. Pero, sobre tres capítulos esenciales, su acuerdo involuntario es real. Por una parte, Descartes, en su concepción del claro y del distinto, se ha limitado al contenido representativo de la idea; no se remontó hasta un contenido expresivo infinitamente más profundo. No concibió lo adecuado como razón necesaria y suficiente del claro y del distinto: es decir la expresión como fundamento de la representación. Por otra parte, Descartes no ha superado la forma de una conciencia psicológica de la idea; no ha alcanzado la forma lógica por la que se explica la idea, según la que también las ideas se concatenarán unas con otras. Finalmente, Descartes no concibió la unidad de la forma y del contenido, es decir el «autómata espiritual» que reproduce lo real produciendo sus ideas en el orden debido. Descartes nos ha enseñado que lo verdadero estaba presente en la idea. Pero ¿de qué nos sirve ese saber mientras no sepamos qué es lo que está presente en la idea verdadera? La idea clara y distinta es aún inexpresiva, y permanece inexplicada. Buena para el reconocimiento, pero incapaz de entregar un verdadero principio de conocimiento.

Hemos visto las tres adquisiciones principales de la teoría de la idea en Spinoza: el contenido representativo no es sino una apariencia, en función de un contenido expresivo más profundo; la forma de una conciencia psicológica es superficial, en relación a la verdadera forma lógica; el autómata espiritual tal como se manifiesta en la concatenación de las ideas es la unidad de la forma lógica y del contenido expresivo. Ahora bien, esos tres puntos forman también las grandes tesis de Leibniz. Por ello Leibniz ama el término de Spinoza, «autómata espiritual». Por su cuenta, él lo interpreta en el sentido de una autonomía de substancias pensantes individuales. Pero, incluso para Spinoza, el automatismo de un modo del pensamiento no excluye una especie de autonomía de su potencia de comprender (en efecto, la potencia de comprender es una

19. Leibniz, *Carla a Arnauld* (Janet, t. I, p. 593): «La expresión es común a todas las formas, y es un género del que la percepción natural, el sentimiento animal y el conocimiento intelectual son especies».

parte de la potencia absoluta de pensar, pero en tanto ésta se explica por aquélla). Todas las diferencias entre Leibniz y Spinoza no quitan nada a su acuerdo respecto estas tesis fundamentales, que constituyen la revolución anticartesiana por excelencia.

La crítica de Descartes hecha por Leibniz es célebre: el claro y el distinto en ellos mismos nos permiten solamente *reconocer* un objeto, pero no nos dan de ese objeto un conocimiento verdadero; no tocan la esencia, sino que alcanzan solamente las apariencias externas o caracteres extrínsecos a través de los que no podemos más que «conjeturar» la esencia; no tocan la causa que nos muestra por qué la cosa es necesariamente lo que ella es.[20] No por ser menos notada, la crítica spinozista deja de proceder de la misma manera, denunciando ante todo la insuficiencia de la idea cartesiana: tomados en ellos mismos, el claro y el distinto no nos dan sino un conocimiento indeterminado; no alcanzan la esencia de la cosa, sino que se refieren solamente a los *propria;* no alcanzan una causa de la que todas las propiedades de la cosa se originarían a la vez, sino que solamente nos hacen reconocer un objeto, la presencia de un objeto, según el efecto que tiene sobre nosotros; la idea clara y distinta no expresa su propia causa, nada nos hace comprender de la causa «fuera de lo que consideramos en el efecto».[21] En todo esto, Spinoza y Leibniz participan en un combate común, continuación del que los oponía ya a la prueba ontológica cartesiana, la búsqueda de una razón suficiente que falta singularmente en todo el cartesianismo. El uno y el otro, a través de procesos diferentes, descubren *el contenido expresivo de la idea, la forma explicativa de la idea.*

20. Cf. Leibniz, *Meditaciones sobre el conocimiento Discurso de metafísica,* $ 24.

21. La crítica de la idea clara es llevada por Spinoza de manera explícita en *TRE,* 19 y nota, 21 y nota. Es verdad que Spinoza no dice «claro y distinto». Pero también lo es que se restringe a emplear esas palabras por su cuenta en un sentido totalmente otro que Descartes. Veremos en el capítulo siguiente cómo la crítica spinozista alcanza de hecho el conjunto de la concepción cartesiana.

Capítulo X

SPINOZA CONTRA DESCARTES

El cartesianismo descansa sobre una cierta suficiencia de la idea clara y distinta. Esta suficiencia funda el método de Descartes, pero por otra parte es probada por el ejercicio de este método mismo. Descartes afirma su preferencia por el *análisis.* En un texto importante, dice que el método analítico tiene el mérito de hacernos ver «cómo los efectos dependen de las causas».[1] Esta declaración podría parecer paradójica, atribuyendo al análisis lo que corresponde a la síntesis, si no se midiera su exacto alcance. Según Descartes, tenemos un conocimiento claro y distinto de un efecto *antes* de tener un conocimiento claro y distinto de la causa. Por ejemplo, yo sé que existo como ser pensante antes de conocer la causa por la que existo. Sin duda, el conocimiento claro y distinto del efecto supone un cierto conocimiento de la causa, pero solamente un conocimiento confuso. «Si digo 4 + 3 = 7, esta concepción es necesaria, porque no concebimos distintamente el número 7 sin incluir 3 y 4 *confusa quadam ratione.»*[2] El conocimiento claro y distinto

1. Descartes, *Respuestas a las segundas objeciones,* AT, IX, p. 121. Este texto que no existe sino en la traducción francesa de Clerselier, suscita grandes dificultades: F. Alquié las subraya en sus ediciones de Descartes (Garnier, t. II, p. 582). Preguntamos en todo caso, en las páginas que siguen, si el texto no puede ser interpretado al pie de la letra.

2. Descartes, *Regulae,* Regla 12, AT, X, p. 421. Constantemente en Descartes, un conocimiento claro y distinto implica, en tanto tal, una percepción confusa de la causa o del principio. Laporte da todo tipo de ejemplos, en *Le Rationalisme de Descartes,* P.U.F., 1945, pp. 98-99. Cuando Descartes dice: «Tengo *de alguna manera* primeramente en mí la noción del infinito y del finito» *(Med.* III), debe entenderse que la idea de Dios está implicada por la del yo, pero confusamente o implícitamente; un poco como 4 y 3 están implicados en 7.

del efecto supone pues un conocimiento confuso de la causa, pero en ningún caso depende de un conocimiento más perfecto de la causa. Al contrario, es el conocimiento claro y distinto de la causa el que depende del conocimiento claro y distinto del efecto. Tal es la base de las *Meditaciones,* de su orden en particular, y del método analítico en general: método de inferencia o de implicación.

En consecuencia, si este método nos hace ver cómo los efectos dependen de las causas, es de la manera siguiente: a partir de un conocimiento claro del efecto, despejamos el conocimiento de la causa que implica confusamente, y por ello, mostramos que el efecto no sería lo que le conocemos ser si no tuviera tal causa de la que depende necesariamente.[3] En Descartes, pues, dos temas se hallan fundamentalmente ligados: la suficiencia teórica de la idea clara y distinta, la posibilidad práctica de ir de un conocimiento claro y distinto del efecto a un conocimiento claro y distinto de la causa.

Que el efecto depende de la causa no está en cuestión. La pregunta se refiere a la mejor manera de mostrarlo. Spinoza dice: Nos es posible partir de un conocimiento claro de un efecto; pero así no llegaremos sino a un conocimiento claro de la causa, nada conoceremos de la causa fuera de lo que consideramos en el efecto, jamás obtendremos un conocimiento adecuado. El *Tratado de la reforma* contiene una crítica fundamental del método cartesiano, del procedimiento de inferencia o de implicación del que se sirve, de la pretendida suficiencia del claro y del distinto del que se reclama. La idea clara nada nos da, sino un cierto conocimiento de las propiedades de la cosa, y a nada nos conduce, sino a un conocimiento negativo de la causa. «Hay una percepción en que la esencia de la cosa es inferida de otra cosa, pero no de manera adecuada»; «Nada comprendemos de la causa fuera de lo que consideramos en el efecto: lo que se ve suficientemente en el hecho que la causa, entonces, no es designada sino con los términos más generales, como *hay pues alguna cosa, hay pues alguna potencia,* etcétera. O también en el hecho que se la designa de una ma-

3. Por ejemplo, *Meditación,* III, AT, IX, p. 41: «...reconozco que no serla posible que mi naturaleza fuera tal cual es, es decir, que tuviese en mí la idea de un Dios, si Dios no existiera verdaderamente».

ñera negativa, *en consecuencia no es esto o aquello,* etc.»; «I ferimos una cosa de otra de la siguiente manera: después haber claramente percibido que sentimos tal cuerpo y ningún otro, inferimos de ello claramente, digo, que el alma está unida al cuerpo, y que esta unión es la causa de tal sensación. Pero cuál es esta sensación y esta unión, no podemos comprenderlo a partir de ello de una manera absoluta»; «Tal conclusión, aunque cierta, no es lo suficientemente segura».[4] En estas citas no hay ni una sola línea que no esté dirigida contra Descartes y su método. Spinoza no cree en la suficiencia del claro y del distinto, porque no cree que se pueda de manera satisfactoria ir de un conocimiento del efecto a un conocimiento de la causa.

No basta con una idea clara y distinta, debe irse hasta la idea adecuada. Es decir: no basta con mostrar cómo los efectos dependen de las causas, debe mostrarse cómo el conocimiento verdadero del efecto depende él mismo del conocimiento de la causa. Tal es la definición del método *sintético.* Respecto a todos estos puntos, Spinoza se redescubre aristotélico, contra Descartes: «Lo que es la misma cosa que lo que los antiguos han dicho, a saber que la ciencia verdadera procede de la causa a los efectos».[6] Aristóteles mostraba que el conocimiento científico es por la causa. No solamente decía que el conocimiento debe descubrir la causa, remontarse hasta la causa de la que depende un efecto conocido; decía que el efecto no es conocido sino en la medida en que la causa misma es primeramente mejor conocida. La causa no solamente es anterior al efecto porque es la causa de él, es anterior también desde el punto de vista del conocimiento, debiendo ser más conocida que el efecto.[6] Spinoza retoma esta tesis: «El conocimiento del efecto no es en realidad sino la adquisición de un conocimiento más perfecto de la causa».[7] Entendamos: no «más perfecto» que el que teníamos primero, pero más perfecto que

4. *TRE,* 19 (S III) y 21 (y notas correspondientes). Todos estos textos describen una parte de lo que Spinoza llama el tercer «modo de percepción». No *se trata de un procedimiento de inducción:* la inducción pertenece al segundo modo, y se halla descrita y criticada en *TRE,* 20. Aquí, al contrario, se trata de un procedimiento de inferencia o de implicación de tipo cartesiano.

5. *TRE,* 85.

6. Cf. Aristóteles, *Analíticos segundos,* I, 2, 71 b, 30.

7. *TRE,* 92.

el que teníamos a partir del efecto mismo, anterior al que tenemos del efecto. El conocimiento del efecto puede ser supuesto claro y distinto, pero el conocimiento de la causa es más perfecto, es decir adecuado; y el claro y el distinto no están fundados que en tanto derivan de lo adecuado en cuanto tal.

Conocer por la causa es el único medio de conocer la esencia. La causa es como el término medio que funda la conexión del atributo con el sujeto, el principio o la razón de los que derivan todas las propiedades que corresponden a la cosa. Es por ello, según Aristóteles, que se confunden la búsqueda de la causa y la búsqueda de la definición. De donde la importancia del silogismo científico cuyas premisas nos entregan la causa o la definición formales de un fenómeno, y la conclusión, la causa o la definición materiales. La definición total es aquella que reúne la forma y la materia en un enunciado continuo, de tal manera que la unidad del objeto ya no sea fragmentada, sino al contrario afirmada en un concepto intuitivo. Respecto a todos esos puntos, Spinoza permanece en apariencia aristotélico: subraya la importancia de la teoría de la definición, plantea la identidad de la búsqueda de la investigación y de la búsqueda de las causas, afirma la unidad concreta de una definición total que engloba la causa formal y la causa material de la idea verdadera.

Descartes no ignora las pretensiones de un método sintético de tipo aristotélico: la prueba que contiene, dice, es a menudo «efectos por las causas».[8] Descartes quiere decir: el método sintético pretende siempre conocer por la causa, pero no siempre lo logra. La objeción fundamental es la siguiente: ¿Cómo la causa misma sería conocida? En geometría, podemos conocer *por* la causa, pero porque la materia es clara y conviene con los sentidos. Descartes lo admite (de donde su empleo de la palabra «a menudo»).[9] Igualmente Aristóteles: el punto, la línea, incluso la unidad, son principios o «génerossujetos», indivisibles alcanzados por la intuición; su existencia es conocida, al mismo tiempo que su significación, comprendi-

8. Descartes, *Respuestas a las segundas objeciones,* AT, IV, p. 122 (aún allí, este texto es de la traducción de Clerselier).
9. *Ibid.*

da.[10] Pero ¿qué sucede en los otros casos, por ejemplo en metafísica, cuando se trata de seres reales? ¿Cómo la causa, el principio o el término medio son encontrados? En apariencias Aristóteles nos remite él mismo a un proceso inductivo, que en nada se distingue de una abstracción y que encuentra su punto de partida en una percepción confusa del efecto. En ese sentido, es el efecto el más conocido, el más conocido por nosotros, por oposición al «más conocido absolutamente». Cuando Aristóteles detalla los medios para llegar al término medio o a la definición causal, parte de un conjunto confuso para abstraer de él una universal «proporcionada». Es por ello que la causa formal es siempre un carácter específico abstracto, que encuentra su origen en una materia sensible y confusa. Desde ese punto de vista, la unidad de la causa formal y de la causa material permanece un puro ideal en Aristóteles, a igual título que la unidad del concepto intuitivo.

La tesis de Descartes se presenta pues así: el método sintético tiene una ambición desmesurada; pero no nos da ningún medio de conocer las causas reales. Efectivamente, parte de un conocimiento confuso del efecto, y se remonta a los abstractos que nos presenta sin razón como causas; es por ello que, a pesar de sus pretensiones, se contenta con examinar las causas por los efectos.[11] El método analítico, en cambio, es de intenciones más modestas. Pero, porque despeja primero una percepción clara y distinta del efecto, nos da el medio de inferir de esta percepción un conocimiento verdadero de la causa; es por ello que es apto para mostrar cómo los efectos mismos dependen de las causas. El método sintético no es pues legítimo sino bajo una condición: cuando no está entregado a sí mismo, cuando viene después del método analítico, cuando se apoya sobre un conocimiento previo de las causas reales. El método sintético nada nos hace conocer por sí mismo, no es un método de invención; encuentra su utilidad en la exposi-

10. Cf. Aristóteles, *Analíticos segundos,* I, 32, 88 b, 25-30.

11 Descartes, *Respuestas a las segundas objeciones,* AT, IX, p. 122: «La síntesis al contrario, por una vía muy otra, y como examinando las causas por sus efectos (aunque la prueba que contiene sea a menudo también de los efectos por las causas) ...»

ción del conocimiento, en la exposición de lo que ya está «inventado».

Se observará que Descartes jamás concibe separar ambos métodos remitiendo la síntesis al orden del ser, el análisis al orden del conocimiento. Tampoco Spinoza. Sería, pues, insuficiente e inexacto oponer Descartes a Spinoza diciendo que el primero sigue el orden del conocimiento, el segundo el orden del ser. Sin duda se colige de la definición del método sintético que coincide con el ser. Pero esta consecuencia tiene poca importancia. El único problema es saber si el método sintético es capaz, en primer lugar, y por él mismo, de hacernos conocer los principios que supone. ¿Puede, en verdad, *hacernos conocer* lo que es? El único problema es pues: ¿Cuál es el verdadero método desde el punto de vista del conocimiento? [12] Aquí el anticartesianismo de Spinoza se manifiesta plenamente: según Spinoza, el método sintético es el único método de invención verdadera, el único método que vale en el orden del conocimiento.[13] Ahora, tal posición no es sostenible que si Spinoza estima tener los medios, no solamente de invertir las objeciones de Descartes, sino también de superar las dificultades del aristotelismo. Precisamente, cuando presenta lo que llama el tercer «modo de percepción» en el *Tratado de la reforma,* agrupa bajo ese modo o en el género *imperfecto* dos procedimientos muy diversos, de los que denuncia igualmente la insuficiencia.[14] El primero consiste en inferir una causa a partir de un efecto claramente percibido: se reconoce aquí el método analítico de Descartes y su proceso de implicación. Pero el segundo consiste en «sacar una conclusión de una universal que siempre está acompañada de una cierta propiedad»: se reconoce el método sintético de Aristóteles, su proceso deductivo

12. F. Alquié, en una intervención oral con el tema de Descartes, destaca bien este punto: «En ninguna parte veo que el orden sintético sea el orden de las cosas [...] La cosa es verdaderamente la unidad; es el ser, es la unidad confusa; soy yo el que pone un orden cuando conozco. Y lo que debe establecerse, es que el orden de mi conocimiento, y que es siempre un orden de conocimiento, *ya sea sintético o analítico,* es verdadero. *(Descartes, Cahiers de Royaumont,* Minuit, 1957, p. 125.)

13. TRE, 94: «La vía correcta de la *invención* consiste en formar los pensamientos partiendo de alguna definición dada».

14. TRE, 19, $ III.

a partir del término medio concebido como carácter específico. Si Spinoza, no sin ironía, puede reunir así a Descartes y Aristóteles, *es porque da lo mismo, casi, de abstraer una universal a partir de un conocimiento confuso del efecto, o de inferir una causa a partir de un conocimiento claro del efecto.* Ninguno de estos procedimientos conduce a lo adecuado. El método analítico de Descartes es insuficiente, pero Aristóteles tampoco supo concebir la suficiencia del método sintético.

Lo que falta a los antiguos, dice Spinoza, es concebir el alma como una especie de autómata espiritual, es decir, el pensamiento como determinado por sus propias leyes.[15] Es, pues, el paralelismo el que proporciona a Spinoza el medio de superar las dificultades del aristotelismo. La causa formal de una idea jamás es una universal abstracta. Las universales, géneros o especies, remiten ciertamente a una potencia de imaginar, pero esta potencia disminuye en la medida en que comprendemos las cosas. La causa formal de la idea verdadera es nuestra potencia de comprender; y mientras más cosas comprendamos, menos formamos esas ficciones de géneros y especies.[16] Si Aristóteles identifica la causa formal con la universal específica, es porque permanece *al nivel más bajo* de la potencia de pensar, sin descubrir las leyes que permiten a ésta ir de un ente real a otro ente real «sin pasar por las cosas abstractas». Por otra parte, la causa material de una idea no es una percepción sensible confusa: una idea de cosa particular encuentra siempre su causa en otra idea de cosa particular determinada a producirla.

Frente al modelo aristotélico, Descartes no podía aprehender las posibilidades del método sintético. Es verdad que éste, bajo uno de sus aspectos, no nos hace conocer algo; pero sería errado concluir de ello que solamente tiene un rol de exposición. Bajo su primer aspecto, el método sintético es reflexivo, es decir, nos hace conocer nuestra potencia de comprender. Es verdadero también que el método sintético *forja o finge* una

15. *TRE*, 85.

16. *TRE*, 58: «El espíritu posee una potencia tanto más grande de formar ficciones mientras menos comprenda [...], y mientras más comprenda, más disminuye esa potencia». En efecto, el espíritu imagina, mientras más su potencia de comprender permanezca *englobada*, menos por lo tanto comprende efectivamente.

causa en función de un efecto; pero lejos de ver allí una contradicción, debemos reconocer aquí el mínimo de regresión que nos permite, *lo más rápido posible,* alcanzar la idea de Dios como fuente de todas las demás ideas. Bajo este segundo aspecto, el método es constructivo o genético. En fin, las ideas que derivan de la idea de Dios son ideas de seres reales: su producción es al mismo tiempo la deducción de lo real, la forma y la materia de lo verdadero se identifican en la concatenación de las ideas. El método, bajo este tercer aspecto, es deductivo. Reflexión, génesis y deducción, estos tres momentos constituyen todos en conjunto el método sintético. Es con ellos que Spinoza cuenta, a la vez para superar el cartesianismo y para paliar las insuficiencias del aristotelismo.

Consideremos ahora la teoría del ser: vemos que la oposición de Spinoza a Descartes se desplaza, no cesando sin embargo de ser radical. Asimismo sería asombroso que el método analítico y el método sintético implicaran una misma concepción del ser. La ontología de Spinoza se halla dominada por las nociones de *causa de sí, en sí* y *para sí.* Estos términos estaban presentes en Descartes mismo; pero las dificultades que encontró en su empleo deben informarnos acerca de las incompatibilidades del cartesianismo y del spinozismo.

Contra Descartes, Caterus y Arnauld objetaban ya: «por sí» se dice negativamente y no significa sino la ausencia de causa.[17] Incluso admitiendo con Arnauld, que, si Dios no tiene causa, es en razón de la plena positividad de su esencia y no en función de la imperfección de nuestro entendimiento, no se concluirá que es por sí «positivamente como por una causa», es decir, que es causa de sí. Descartes, es verdad, estima que esta polémica es sobre todo verbal. Pide solamente que se le acuerde la plena positividad de la esencia de Dios: a partir de ello, se reconocerá que esa esencia desempeña un papel *análogo* al de una causa. Hay una razón positiva por la que Dios no

17. Cf. *Primeras objeciones,* AT, IX, p. 76; *Cuartas objeciones,* AT, IX, pp. 162-166.

tiene causa, por lo tanto una causa formal por la que no tiene causa eficiente. Descartes precisa su tesis en los términos siguientes: Dios es causa de sí, pero *en otro sentido* que una causa eficiente es causa de su efecto; es causa de sí en el sentido que su esencia es causa formal; y su esencia se supone causa formal, no directamente, sino por analogía, en la medida en que desempeña con respecto a la existencia un papel análogo al de una causa eficiente con respecto a su efecto.[18]

Esta teoría descansa sobre tres nociones íntimamente ligadas: *la equivocidad* (Dios es causa de sí, pero en otro sentido que en el que es causa eficiente de las cosas que crea; de allí, el ser no se dice en el mismo sentido de todo lo que es, substancia divina y substancias creadas, substancias y modos, etc.); *la eminencia* (Dios contiene pues toda la realidad, pero eminentemente, bajo otra forma que la de las cosas que crea); *la analogía* (Dios como causa de sí no es pues alcanzado en sí mismo, sino por analogía: es por analogía con la causa eficiente que Dios puede suponerse causa de sí, o por sí «como» por una causa). Estas tesis son menos formuladas explícitamente por Descartes que recibidas y aceptadas como una herencia escolástica y tomista. Pero, no por ser jamás discutidas, dejan de tener una importancia esencial, presentes en todas partes en Descartes, indispensables a su teoría del ser, de Dios y de las criaturas. Su metafísica no encuentra su sentido en ellas; pero, sin ellas perdería mucho de su sentido. Es por ello que los cartesianos presentan con tanto agrado una teoría de la analogía: más que tentar de reconciliar la obra del maestro y el tomismo, desarrollan una pieza esencial del cartesianismo que permanecía implícita en Descartes mismo.

Siempre es posible imaginar, entre Descartes y Spinoza, filiaciones caprichosas. Por ejemplo, en una definición cartesiana de la substancia («lo que no tiene necesidad sino de sí

18. Descartes, *Respuestas a las primeras objeciones,* AT, IX, pp. 87-88: Aquellos que no se atienen «sino a la propia y estrecha significación de eficiente», «no advierten aquí ningún otro género de causa que tenga *relación y análoga* con la causa eficiente». No advierten que «nos es completamente lícito pensar que (Dios) hace *de alguna manera* la misma cosa con respecto a sí mismo que la causa eficiente al respecto de su efecto». *Respuestas a las cuartas objeciones,* AT, IX, pp. 182-188 («todas esas maneras de hablar que tienen relación y analogía con la causa eficiente...»)

mismo para existir»), se pretende descubrir una tentación monista e incluso panteísta. Ello es descuidar el rol implícito de la analogía en la filosofía de Descartes, que es suficiente para premuniría contra toda tentación de este género: como en santo Tomás, el acto de existir será en relación a las substancias creadas algo análogo a lo que es en relación a la substancia divina.[19] Y bien parece que el método analítico desemboca naturalmente en una concepción analógica del ser; su procedimiento mismo conduce espontáneamente al planteamiento de un ser análogo. No es de sorprenderse pues que el cartesianismo vuelva a encontrar a su manera una dificultad presente ya en el tomismo más ortodoxo: a pesar de sus ambiciones, la analogía no logra desprenderse de la equivocidad de la que parte, de la eminencia a la que llega.

Según Spinoza, Dios no es causa de sí en otro sentido que causa de todas las cosas. *Al contrario, es causa de todas las cosas en el mismo sentido que causa de sí.*[20] Descartes dice demasiado o no lo suficiente al respecto: demasiado para Arnauld, pero no lo suficiente para Spinoza. Pues no es posible emplear «por sí» positivamente, usando simultáneamente «causa de sí» por simple analogía. Descartes reconoce que, si la esencia de Dios es causa de su existencia, lo es en el sentido de causa formal, no de causa eficiente. La causa formal, precisamente, es la esencia inmanente, coexistente con su efecto, inseparable de su efecto. Aún falta una razón positiva por la que la existencia de Dios no tiene causa eficiente y se confunde con la esencia. Ahora bien, esta razón Descartes la encuentra en una simple propiedad: la inmensidad de Dios, su superabundancia o su infinitud. Pero tal propiedad no puede desempeñar más que el rol de una regla de proporcionalidad en un juicio analógico. Porque esta propiedad no designa nada de la natura-

19. Descartes, *Principios*, I, 51 («Lo que es la substancia; y que es un nombre que no se puede atribuir a Dios y a las criaturas en el mismo sentido»).

20. E, I, 25, esc Es curioso que P. Lachieze-Rey, citando este texto de Spinoza, invierta su orden. Hace como si Spinoza hubiese dicho que Dios era causa de sí en el sentido en el que era causa de las cosas. En la cita así deformada, no hay un simple lapsus, sino la supervivencia de una perspectiva «analógica», invocando *primero* la causalidad eficiente. (Cf. *Les origines cartesiennes du Dieu de Spinoza*, pp. 33-34).

leza de Dios, Descartes se queda en una determinación indirecta de la causa de sí: ésta se dice en otro sentido que la causa eficiente, pero también se dice por analogía con ella. Lo que falta en Descartes, es pues una razón bajo la que la causa de sí pueda ser alcanzada en ella misma y directamente fundada en el concepto o en la naturaleza de Dios. Es esta razón la que descubre Spinoza cuando distingue la naturaleza divina y las propiedades, el absoluto y el infinito. Los atributos son los elementos formales inmanentes que constituyen la naturaleza absoluta de Dios. Esos atributos no constituyen la esencia de Dios sin constituir su existencia; no expresan la esencia de Dios sin constituir su existencia; no expresan la esencia sin expresar la existencia que de ella deriva necesariamente; es por ello que la existencia se confunde con la esencia.[21] Así los atributos constituyen la razón formal que hace de la substancia en ella misma una causa de sí, directamente, ya no por analogía.

La causa de sí es alcanzada primero en ella misma; es bajo esta condición que «en sí» y «por sí» toman un significado perfectamente positivo. De ello se colige la consecuencia siguiente: La causa de sí no se supone ya *en otro sentido* que la causa eficiente, es la causa eficiente al contrario la que se dice en el mismo sentido que la causa de sí. Dios produce, pues, como existe: de una parte produce necesariamente, por otra produce necesariamente en esos mismos atributos que constituyen su esencia. Vuelven a encontrarse aquí los dos aspectos de la univocidad spinozista, la univocidad de la causa y la univocidad de los atributos. Desde el comienzo de nuestros análisis nos ha parecido que el spinozismo no era separable del combate que desarrollaba contra la teología negativa, pero también contra todo método procedente por equivocidad, eminencia y analogía. Spinoza no solamente denuncia la introducción de lo negativo en el ser, sino también las falsas concepciones de la afirmación en las que lo negativo sobrevive. Son esas supervivencias las que Spinoza reencuentra y combate en Descartes y en los cartesianos. El concepto spinozista de la inmanencia no tiene otro sentido: expresa la doble univocidad de la causa y de los atributos, es decir, la unidad de la

21. *E,* I, 20, dem.

causa enciente con la causa formal, la identidad del atributo al cual constituye la esencia de la substancia y tal cual es implicado por las esencias de las criaturas.

No se creerá que reduciendo así las criaturas a modificaciones o a modos, Spinoza les retira toda esencia propia o toda potencia. La univocidad de la causa no significa *que la causa de sí y la causa eficiente tengan un solo y mismo sentido, sino que ambas se dicen en el mismo sentido de lo que es causa.* La univocidad de los atributos no significa que la substancia y los modos tengan el mismo ser o la misma perfección: la substancia es en sí, las modificaciones son en la substancia como en otra cosa. Lo que es en otra cosa y lo que es en sí no se supone en el mismo sentido, pero el ser se dice formalmente en el mismo sentido de lo que es en sí y de lo que es en otra cosa: los mismos atributos, tomados en el mismo sentido, constituyen la esencia de lo uno y son implicados por la esencia de lo otro. Más aún, ese ser común no es en Spinoza, como en Duns Scoto, un Ente neutralizado, indiferente al finito y al infinito, al *in-se* y al *in-alio.* Al contrario, es el Ente calificado de la substancia, en el que la substancia permanece en sí, pero también en el que los modos permanecen como en otra cosa. La inmanencia es pues la nueva figura que toma la teoría de-la univocidad en Spinoza. El método sintético conduce naturalmente al planteamiento de este ser común o de esta causa inmanente.

En la filosofía de Descartes, ciertos axiomas vuelven constantemente. El principal es que la nada no tiene propiedades. De ello se deriva, desde el punto de vista de la cantidad, que toda propiedad es propiedad de un ser: luego, todo es ser o propiedad, substancia o modo. Y también, desde el punto de vista de la cualidad, toda realidad es perfección. Desde el punto de vista de la causalidad, debe haber al menos tanta realidad en la causa que en el efecto; al no ser así algo sería producido por la nada. En fin, desde el punto de vista de la modalidad, no puede haber allí accidente hablando con propiedad, siendo el accidente una propiedad que no implicaría necesariamente el ser al que se relaciona. De todos estos axiomas, pertenece a Spinoza el haberles dado una interpretación nueva, conforme a la teoría de la inmanencia y a las exigencias del

método sintético. Y bien le parece a Spinoza que Descartes no haya aprehendido el sentido y las consecuencias de la proposición: La nada no tiene propiedades. for una parte, toda pluralidad de substancias se hace imposible: no hay ni substancias desiguales y limitadas, ni substancias ilimitadas iguales, pues «ellas deberían sacar algo de la nada».-[22] Por otra parte, no nos contentaremos con decir que toda realidad es perfección. Debe reconocerse también que todo en la naturaleza de ana cosa es realidad, es decir perfección; «decir al respecto que la naturaleza de una cosa exigía (la limitación) y en consecuencia no podía ser de otra manera, es decir nada, puesto que la naturaleza de una cosa nada puede exigir en tanto ella no es».[23] Se evitará pues creer que una substancia sufra una limitación de naturaleza en virtud de su propia posibilidad.

No hay más posibilidad de una substancia en función de su atributo, que de contingencias de modos con respecto a la substancia. No basta con mostrar, con Descartes, que los accidentes no son reales. Los modos de una substancia permanecen accidentales en Descartes, porque tienen necesidad de una causalidad externa que, de alguna manera, los «mete» en esa substancia misma. Pero, en verdad, la oposición del modo y del accidente muestra ya que la necesidad es la única afección del ser, su única modalidad: Dios es causa de todas las cosas en el mismo sentido que causa de sí; luego todo es necesario, por su esencia o por su causa. En fin, es verdad que la causa es más perfecta que el efecto, la substancia más perfecta que los modos; pero, aunque tenga más realidad, jarflás la causa contiene la realidad de su efecto bajo otra forma ni de otra manera que aquella de la que depende el efecto mismo. Con Descartes, se pasa de la superioridad de la causa a la superioridad de ciertas formas de ser sobre otras, luego a la equivocidad o a la analogía de lo real (puesto que Dios contiene la realidad bajo una forma superior a la que se encuentra implicada en las criaturas). Es este pasaje el que funda el concepto de eminencia; pero este pasaje es radicalmente ilegítimo. Contra Descartes, Spinoza plantea la igualdad de todas las formas de ser,

22. *TB*, I, cap. 2, 2, nota 2.
23. *TB*, I, cap. 2, 5, nota 3.

la univocidad de lo real que deriva de esta igualdad. Desde todos los puntos de vista, la filosofía de la inmanencia aparece como la teoría del Ente-uno, del Ente igual, del Ente-unívoco y común. Busca las condiciones de una afirmación verdadera, denunciando todos los tratamientos que retiran al ser su plena positividad, es decir su comunidad formal.

Capítulo XI

LA INMANENCIA Y LOS ELEMENTOS HISTÓRICOS DE LA EXPRESIÓN

Dos problemas se plantean. ¿Cuáles son los vínculos lógicos de la inmanencia y de la expresión? Y: ¿cómo la idea de una inmanencia expresiva se formó históricamente en ciertas tradiciones filosóficas? No se excluye que esas tradiciones sean complejas y reúnan ellas mismas inspiraciones muy diversas.

Todo comienza, así parece, con el problema platónico de la participación. Platón presentaba, a título de hipótesis, varios esquemas de participación: participar es tomar parte; pero también es imitar; y aun es recibir de un demonio... Según estos esquemas, la participación se halla interpretada ora de manera material, ora de manera imitativa, ora de manera «demoníaca». Pero, en todos los casos, las dificultades parecen tener una misma razón: en Platón, el principio de participación es ante todo buscarlo por el lado del participante. La participación aparece más a menudo como una aventura que sobreviene del exterior al partícipe, como una violencia sufrida por el partícipe. Si la participación consiste en tomar parte, se ve mal cómo el partícipe no sufriría de una división o de una separación. Si participar es imitar, es necesario un artista exterior que toma la Idea por modelo. Y se ve mal finalmente cuál es el rol de un intermediario en general, artista o demonio, sino forzar lo sensible a reproducir lo inteligible, pero también forzar la Idea de dejarse participar por alguna cosa que repugna a su naturaleza. Incluso cuando Platón trata de la participación de las Ideas entre ellas, la potencia correspondiente es aprehendida como potencia de participar, más que de ser partícipe.

La tarea post-platónica por excelencia exige una inversión del problema. Se busca un principio que hace posible la participación, pero que la hace posible desde el punto de vista del partícipe mismo. Los neoplatónicos ya no parten de los caracteres del participante (múltiple, sensible, etc.) para preguntarse bajo qué violencia se hace posible la participación. Intentan descubrir, al contrario, el principio y el movimiento interno que funda la participación en el partícipe como tal, del lado del partícipe como tal. Plotino reprocha a Platón de haber visto la participación del lado pequeño.[1] En verdad, no es el partícipe el que pasa al participante. El partícipe permanece en sí; es partícipe en cuanto produce, produce en cuanto entrega. Pero no tiene que salir de sí para dar o producir. Tal es el programa formulado por Plotino: partir de lo más elevado, subordinar la imitación a una génesis o producción, sustituir la idea de un *don* a la de una violencia. El partícipe no se divisa, no es imitado desde fuera, ni obligado por intermediarios que violentarían su naturaleza. La participación no es ni material, ni imitativa, ni demónica: es emanativa. Emanación significa a la vez causa y don: causalidad por donación, pero también donación productiva. La verdadera actividad es la del partícipe; el participante no es sino un efecto, y recibe lo que la causa le da. La causa emanativa es la Causa que da, el Bien que da, la Virtud que da.

Cuando buscamos el principio interno de participación *del lado* del partícipe, debemos necesariamente encontrarlo «más allá» o «sobre». No es cuestión que el principio que hace posible la participación sea él mismo partícipe o participable. De ese principio, todo emana; él da todo. Pero no es él mismo partícipe, pues la participación se hace solamente según lo que él entrega, y a lo que entrega. Es en este sentido que Pro-

1. Plotino, VI, 6, IV, § 2, 27-32: «Nosotros [es decir, los platónicos], planteamos el ser en lo sensible, después ponemos *allí abajo* lo que deberla ser por doquier; entonces, imaginando lo sensible como algo grande, nos preguntamos cómo esa naturaleza que está allá abajo puede venir a extenderse en una cosa tan grande. Pero de hecho, lo que se llama grande es pequeño; y lo que se cree pequeño es grande, puesto que llega entero antes que nada a cada parte de lo sensible...» Plotino subraya aquí la necesidad de invertir el problema platónico, y de partir de lo participado, e incluso de aquello que funda la participación en lo participado.

cío elaboraba su profunda teoría de lo Imparticipable; no hay participación sino por un principio él mismo imparticipable, pero que da de participar. Y ya Plotino mostraba que lo Uno es necesariamente superior a sus dones, que da lo que no tiene, o que no es lo que da.[2] La emanación en general se presentará bajo la forma de una tríada: el donador, lo que es donado, lo que recibe. Participar es siempre participar según lo que es dado. Luego no debemos hablar tan sólo de una génesis del participante, sino de una génesis del partícipe mismo, que rinde cuenta de esa manera que es partícipe. Doble génesis, de lo dado y de lo que recibe: el efecto que recibe determina su existencia cuando posee plenamente lo que le es dado; pero no lo posee plenamente" sino volviéndose hacia el dador. El dador es superior a sus dones como a sus productos, participable según lo que da, imparticipable en él mismo o según él mismo; y, por ello, fundando la participación.

Podemos ya determinar los caracteres según los que la causa emanativa y la causa inmanente tienen lógicamente algo en común, pero también diferencias profundas. Su carácter común es que no salgan de sí: *permanecen en sí* para producir.[3] Cuando Spinoza define la causa inmanente, insiste en esta definición que funda una cierta asimilación de la inmanencia y de la emanación.[4] Pero la diferencia porta sobre la manera en que las

2. Cf. Plotino, VI, 7, $ 17, 3-6. La teoría de lo imparticipable, del donador y del don, es constantemente desarrollada y profundizada por Proclo y por Damascio, en sus comentarios del *Parménides.*

3. Sobre la causa o razón que «permanece en sí» para producir, y sobre la importancia de este tema en Plotino, cf. R. Arnou, *Praxis et Tbeoria,* Alean, 1921, pp. 8-12.

4. El *Tratado breve* define la causa inmanente como actuando *en ella misma* (I, cap. 2, 24). Debido a ello es semejante a una causa emanativa, y Spinoza aproxima ambas en su estudio de las categorías de la causa {*TB,* I, cap. 3, 2). Incluso en la *Ética,* empleará *effluere* para indicar la manera de la que los modos se coligen de la substancia (I, 17, esc); y en al carta 43, a Osten (III, p. 161) *omnia necessario a Dei natura emanare.* Spinoza parece en retirada respecto a una distinción tradicional que conoce bien: se dice que la causa inmanente tiene una causalidad que se distingue de su existencia, mientras que la causalidad emanativa no se distingue de la existencia de la causa (cf. Heereboord, *Meletemata philosophica,* t. II, p. 229). Pero, precisamente, Spinoza no puede aceptar aquella diferencia.

dos causas producen. *Si la causa emanativa permanece en sí, el efecto poducido no es en ella y no permanece en ella.* Del Uno como primer principio o como causa de causas, dice Plotino: «Es porque *nada es en él* que todo viene de él».[5] Cuando recuerda que el efecto jamás está separado de la causa, piensa en la continuidad de un flujo y de una radiación, no en la inherencia actual de un contenido. La causa emanativa produce según lo que da, pero está más allá de lo que da: de manera que el efecto nace de la causa, no existe sino naciendo de la causa, y no determina su existencia más que volviéndose a la causa de la que nació. Es por ello que la determinación de la existencia del efecto no es separable de una conversión, en la que la causa aparece como Bien en una perspectiva de finalidad trascendente. Una causa es inmanente, al contrario, cuando el efecto mismo es «inmanado» en la causa en vez de emanar de ella. Lo que define la causa inmanente, es que el efecto está en ella, sin duda como en otra cosa, pero está y permanece en ella. El efecto no permanece menos en la causa que la causa permanece en ella misma. Desde este punto de vista, jamás la distinción de esencia entre la causa y el efecto será interpretado como una degradación. Desde el punto de vista de la inmanencia la distinción de esencia no excluye, sino implica una igualdad de ser: es el mismo ser el que permanece en sí en la causa, pero también en el que el efecto permanece como en otra cosa.

Plotino dice además: el Uno tiene «nada en común» con las cosas que vienen tras él.[6] Pues la causa emanativa no solamente es superior al efecto, sino que a lo que ella da al efecto. Pero ¿por qué la causa primera es precisamente el Uno? Dando el ser a todo lo que es, está necesariamente más allá del ser o de la substancia. También la emanación, en su estado puro, no es separable de un sistema del Uno-superior al ser; la primera hipótesis del *Parménides* domina todo el neoplatonismo.[7]

5. Plotino, V, II, S 1, 5.

6. Plotino, V, 5, § 4. Sin duda hay, según Plotino, una forma común a todas las cosas; pero es una forma de finalidad, la forma del bien, que debe interpretarse en un sentido analógico.

7. Cf. E. Gilson, *L'Étre et l'essence,* Vrin, 1948, p. 42: «En una doctrina del Ser, lo inferior no es sino una virtud del ser de lo superior. En una doc-

Y la emanación tampoco es separable de una teoría negativa, o de un método de analogía que respeta la eminencia del principio o de la causa. Proclo muestra que, en el caso del Uno mismo, la negación es generadora de afirmaciones que se aplican a lo que el Uno da y a lo que procede del Uno. Más aún, a cada estado de la emanación, debe reconocerse la presencia de un imparticipable del que proceden las cosas y en el que se convierten. La emanación sirve pues de principio a un universo jerarquizado; la diferencia de seres en general se concibe allí como diferencia jerárquica; cada término es como la imagen del término superior que lo precede, y se define por el grado de alejamiento que le separa de la causa primera o del primer principio.

Entre la causa emanativa y la causa inmanente, aparece, pues, una segunda diferencia. La inmanencia implica por su cuenta una pura ontología, una teoría del Ser en la que el Uno no es sino la propiedad de la substancia y de lo que es. Y aún, la inmanencia en estado puro exige el principio de una igualdad del ser o el planteamiento de un Ser-igual: no solamente el ser es igual en sí, sino que el ser aparece igualmente presente en todos los seres. Y la Causa, igualmente cercana en todas partes: no hay causa alejada. Los seres no son definidos por su lugar en una jerarquía, no están más o menos alejados del Uno, sino que cada uno depende directamente de Dios, participando en igualdad del ser, recibiendo inmediatamente todo lo que puede recibir de él según la aptitud de su esencia, independientemente de toda proximidad y de toda lejanía. Más aún, la inmanencia al estado puro exige un Ser unívoco que forma una Naturaleza, y que consiste en formas positivas, comunes al productor y al producto, a la causa y al efecto. Sabemos que la inmanencia no suprime la distinción de las esencias; pero son necesarias formas comunes que constituyan la esencia de la substancia como causa, luego que contengan las esencias de modos en tanto efectos. Es por ello que la supe-

trina del Uno, es al contrario un principio general que lo inferior no es sino en virtud de lo que lo superior no es; en efecto lo superior no da jamás sino aquello que no tiene, puesto que, para poder dar esa cosa, es necesario que esté sobre ella».

rioridad de la causa subsiste desde el punto de vista de la inmanencia, pero no implica ninguna eminencia, es decir ningún planteamiento de un principio más allá de las formas que están presentes en el efecto. La inmanencia se opone a toda eminencia de la causa, a toda teología negativa, a todo método de analogía, a toda concepción jerárquica del mundo. Todo es afirmación en la inmanencia. La Causa es superior al efecto, pero no superior a lo que da al efecto. O más bien, ella nada «da» al efecto. La participación debe ser pensada de manera enteramente positiva, no a partir de un don eminente, sino que a partir de una comunidad formal que deja subsistir la distinción de esencias.

Si hay tanta diferencia entre la emanación y la inmanencia, ¿cómo se las puede asimilar históricamente, a no ser de manera parcial? Es que, en el neoplatonismo mismo, y bajo influencias estoicas, una causa verdaderamente inmanente se une de hecho a la causa emanativa.[8] Ya al nivel del Uno, la metáfora de la esfera y de la radiación corrigen singularmente la estricta teoría de la jerarquía. Pero ante todo, la primera emanación nos da la idea de una causa inmanente. Del Uno, emana la Inteligencia o el Ser; ahora no hay solamente inmanencia mutua del ser y de la inteligencia, sino que la inteligencia contiene todas las inteligencias y todos los inteligibles, como el ser contiene todos los seres y todos los géneros de ser. «Repleta de seres que ha engendrado, la inteligencia los devora de alguna manera reteniéndolos en ella misma.»[9] Sin duda, de la inteligencia a su vez, emana una nueva hipóstasis. Pero la inteligencia no actúa así como causa emanativa sino en la medida en que alcanza su punto de perfección; y lo alcanza solamente como causa inmanente. El ser y la inteligencia son aún el Uno, pero el Uno que es y que conoce, el Uno de la segunda hipótesis del *Parménides,* Uno en el que lo múltiple está presente

8. M. de Gandillac ha analizado este tema en *La Philosopbie de Nicolás de Cues,* Aubier, 1942.
9. Plotino, V, 1, $ 7, 30.

y que, él mismo, está presente en lo múltiple. Plotino muestra que el ser es idéntico al número en estado de unión, los seres, idénticos, al número en estado de desarrollo (es decir, al número «explicado»).[10] Ya en Plotino hay una igualdad del Ser que se conjuga con la sureminencia del Uno.[11] Damascio lleva muy lejos la descripción de este estado del Ser, en el que lo múltiple es reunido, concentrado, *comprendido* en el Uno, pero también donde el Uno *se explica* en sus múltiplos.

Tal es el origen de una pareja de nociones que tomará una importancia más y más grande a través de las filosofías de la Edad Media y del Renacimiento: *complicare-explicare.*[12] Todas las cosas son presentes a Dios que las complica, Dios es presente a todas las cosas que lo explican y lo implican. A la serie de emanaciones sucesivas y subordinadas se sustituye la co-presencia de dos movimientos correlativos. Pues las cosas no deja de permanecer en Dios, en tanto ellas lo explican o lo implican, como tampoco Dios no permanece en sí para complicar las cosas. La presencia de las cosas a Dios constituye la inherencia, como la presencia de Dios a las cosas constituye la implicación. A la jerarquía de las hipóstasis se sustituye la igualdad del ser; pues es al mismo ser que las cosas son presentes y el que, él mismo, es presente en las cosas. La inmanencia se define por el conjunto de la complicación y de la explicación, de la inherencia y de la implicación. Las cosas permanecen inherentes a Dios que las complica, como Dios permanece implicado por las cosas que lo explican. Es Dios complicando el que se explica a través de todas las cosas: «Dios es la complicación universal, en ese sentido todo está en él; y la

10. Plotino, VI, 6, § 9. El término *exelittein* (explicar, desarrollar) tiene una gran importancia en Plotino y sus sucesores, a nivel de una teoría del Ser y de la Inteligencia.

11. Cf. Plotino, VI, 2, § 11, 15: «Una cosa puede no tener menos de ser que otra, teniendo sí menos unidad».

12. Boecio aplica al Ser eterno los términos *comprehendere, complectiri* (cf. *Consolación de la filosofía,* prosa 6). La pareja de substantivos *complicalio - explicatio,* o de adverbios *complicative • explicative,* toma gran importancia en los comentadores de Boecio, y especialmente en la escuela de Chartres en el siglo xii. Pero es sobre todo con Nicolás de Cues y con Bruno que esas nociones adquieren un estatuto filosófico riguroso: cf. M. de Gandillac, *op. ctt.*

explicación universal, en ese sentido está en todo».[13] La participación encuentra su principio, ya no en una emanación de la que el Uno sería la fuente más o menos próxima, sino que en la expresión inmediata y adecuada de un Ser absoluto que comprende todos los seres y se explica por la esencia de cada uno. La expresión comprende todos estos aspectos: complicación, explicación, inherencia, implicación. Estos aspectos de la expresión son también las categorías de la inmanencia; la inmanencia se revela expresiva, la expresión inmanente, en un sistema de relaciones lógicas en el que ambas nociones son correlativas.

Desde este punto de vista, la idea de expresión rinde cuenta de la verdadera actividad del partícipe, y de la posibilidad de la participación. Es en la idea de expresión que el nuevo principio de inmanencia se afirma. La expresión aparece como la unidad del múltiple, como la complicación del múltiple y la explicación del Uno. Dios se expresa él mismo en el mundo; el mundo es la expresión, la explicación de un Dios-ser o del Uno que es. El mundo es promovido en Dios, de manera tal que pierde sus límites o su finitud, y participa inmediatamente de la infinitud divina. La metáfora del círculo cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna conviene al mundo mismo. Entre Dios y el mundo la relación de expresión funda, no una identidad de esencia, sino una igualdad de ser. Puesto que el mismo ser está presente en Dios que complica todas las cosas según su propia esencia, y en las cosas que lo explican según su propia esencia o su modo. De manera que Dios debe ser definido como idéntico a la Naturaleza *complicativa,* y la Naturaleza como idéntica a Dios *explicativa.* Pero esta igualdad, o identidad en la distinción, constituye dos momentos para el conjunto de la expresión: Dios se expresa en su Verbo, su Verbo expresa la esencia divina; pero el Verbo se expresa a su vez en el universo, expresando el universo todas las cosas según el modo que corresponde a cada una esencialmente. El Verbo es la expresión de Dios, expresión-lenguaje; el Universo es la expresión de esa expresión, expresión-rostro o fisionomía. (Este tema clásico de una doble expresión se reen-

13. Nicolás de Cues, *Docle Ignorance,* II, cap. 3.

cuentra en Eckhart: Dios se expresa en el Verbo, que es palabra interior y silenciosa; el Verbo se expresa en el mundo, que es rostro o palabra exteriorizada.)[14]

Hemos intentado mostrar cómo una inmanencia expresiva del Ser se injertaba sobre la trascendencia emanativa del Uno. De todos modos, en Plotino y sus sucesores, esta causa inmanente permanece subordinada a la causa emanativa. Es verdad que el ser o la inteligencia «se explican»; pero sólo se explica lo que es ya múltiple, y que no es primer principio. «La inteligencia se explica. Es que ella quiere poseer todos los seres; pero habría sido mejor para ella no quererlo, pues así se convierte en segundo principio.» [15] El ser inmanente, el pensamiento no pueden formar un absoluto sino que suponen un primer principio, causa emanativa y fin trascendente de los que todo deriva y en lo que todo se convierte. Sin duda ese primer principio, el Uno superior al ser, contiene virtualmente todas las cosas: *es explicado* pero *no se explica él mismo,* contrariamente a la inteligencia, contrariamente al ser.[16] No es afectado por lo que lo expresa. De manera que debe esperarse la extrema evolución del neoplatonismo durante la Edad Media, el Renacimiento y la Reforma, para ver tomar una importancia cada vez mayor a la causa inmanente, rivalizar el Ser con el uno, rivalizar la expresión con la emanación y tender a veces a suplantarla. A menudo se ha buscado lo que hacía de la filosofía del Renacimiento una filosofía moderna; seguimos plenamente la tesis de Alexandre Koyré, para quien la categoría específica de la expresión caracteriza el modo de pensar de esta filosofía.

Y sin embargo es cierto que esta tendencia expresionista no se realiza plenamente. Es el cristianismo el que la favorece, por su teoría del Verbo, y sobre todo por sus exigencias ontológi-

14. Acerca de la categoría de la expresión en Eckhart, cf. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez maitre Eckhart,* Vrin, 1960.

15. Plotino, III, 8, § 8. También V, 3, S 10: «Ló que se explica es múltiple».

16. Plotino, VI, 8, § 18, 18: «El centro se manifiesta a través de los suyos, tal cual es, tal cual es explicado, pero sin explicarse él mismo».

cas que hacen del primer principio un Ser. Pero es él quien la rechaza, por la exigencia aún más poderosa de mantener la trascendencia del ser divino. También se ve siempre a la acusación de inmanencia y de panteísmo amenazar a los filósofos, y a los filósofos preocuparse ante todo de escapar a esta acusación. Ya en Scoto Erígena debe admirarse las combinaciones filosóficamente sutiles en las que se encuentran conciliados los derechos de una inmanencia expresiva, de una trascendencia emanativa y de una creación ejemplar *ex nihilo.* En efecto, la trascendencia de un Dios creador es salvada gracias a una concepción analógica del Ser, o al menos gracias a una concepción eminente del Ser mismo, es interpretado de manera analógica; todos los recursos del simbolismo preservan la trascendencia. Lo inexpresable es pues mantenido en el seno de la expresión misma. No que se vuelva a Plotino; no que se vuelva a la posición del Uno inefable y superior al Ser. Pues es el mismo Dios, el mismo ser infinito, que se afirma y se expresa en el mundo como causa inmanente, y que permanece inexpresable y trascendente como objeto de una teología negativa que niega de él todo lo que se afirmaba de su inmanencia. Sin embargo, incluso bajo estas condiciones, la inmanencia aparece como una teoría-límite, corregida por las perspectivas de la emanación y de la creación. La razón de ello es simple: la inmanencia expresiva no puede bastarse a sí misma mientras no se acompañe de una plena concepción de la univocidad, de una plena afirmación del Ser unívoco.

La inmanencia expresiva se injerta en el tema de la emanación, que la favorece en parte, que la rechaza en parte. Pero en no menor medida interfiere, en estas condiciones, con el tema de la creación. La Creación, bajo uno de sus aspectos, parece responder a la misma preocupación que la Emanación; se trata siempre de encontrar un principio de participación del lado del partícipe mismo. Se ponen las Ideas en Dios: en vez de remitir a una instancia inferior que las tomaría por modelos o las forzaría a descender a lo sensible, tienen ellas mismas un valor ejemplar. Representando el ser infinito de Dios, representan también todo lo que Dios quiere hacer y puede hacer. Las Ideas en Dios *son similitudes ejemplares;* las cosas creadas *ex nihilo* son *similitudes imitativas.* La participación es una

imitación, pero el principio de la imitación se halla del lado del modelo o de lo imitado: las Ideas no se distinguen en relación a Dios, sino que se distinguen en relación a las cosas de las que fundan la participación posible a Dios mismo. (Malebranche definirá las ideas en Dios como principios de expresión, representando Dios participable o imitable.)

Esta vía fue trazada por san Agustín. Ahora, aún allí, el concepto de expresión surge para determinar a la vez el estatuto de la similitud ejemplar y de la similitud imitativa. San Buenaventura, después de san Agustín, es quien mayor importancia da a esta doble determinación: ambas similitudes forman el conjunto concreto de la similitud «expresiva». Dios se expresa en su Verbo o en la Idea ejemplar; pero la Idea ejemplar expresa la multiplicidad de cosas creables y creadas. Tal es la paradoja de la expresión como tal: intrínseca y eterna, es una en relación a lo que se expresa, múltiple en relación a lo expresado.[17] La expresión es como una radiación que nos conduce de Dios, que se expresa, a las cosas expresadas. Siendo ella misma expresante (y no expresada), se extiende igualmente a todo, sin limitación, como la esencia divina misma. Reencontramos un principio de igualdad según el que san Buenaventura niega toda jerarquía entre las Ideas tal cual son en Dios. En efecto, la teoría de una similitud expresiva implica una cierta inmanencia. Las ideas son en Dios; luego las cosas son en Dios, según sus similitudes ejemplares. Pero, ¿no es necesario aún que las cosas mismas sean en Dios, como imitaciones? ¿No hay una cierta inherencia de la copia al modelo?[18]

17. San Buenaventura desarrolla una tríada de la expresión, que comprende la Verdad que se expresa, la cosa expresada, la expresión misma: *In hac autem expressione est tria intelligere, scilicet ipsam veritatem, ipsam expressionem et ipsam rem. Veritas exprimen! una sola est et re et ratione; ipsae autem res quae exprimuntur habent multijormitatem vel actualem vel possibilem; expressio vero, secundum id quod est, nibil aliud est quam ipsa veritas; sed secundum id ad quod est, tenet se ex parte rerum quae exprimuntur* (De *Setenta Christi,* Opera omnia, V, 14 a). Sobre las palabras «expresar», «expresión» en san Agustín y san Buenaventura, cf. E. Gilson, *La Philosopbie de saint Bonaventure,* Vrin, 3.* ed., pp. 124-125.

18. Es en este sentido que Nicolás de Cues señala: «Es bien necesario que la imagen esté contenida en su modelo, sin lo que no sería verdaderamente imagen [...] El modelo, en consecuencia, está en todas las imágenes, y en él están todas las imágenes. Así ninguna imagen no es ni más ni menos que el

No se puede escapar a esta consecuencia sino manteniendo una concepción estrictamente analógica del ser. (San Buenaventura mismo opone constantemente la similitud expresiva y la similitud unívoca o de univocación.)

La mayor parte de los autores invocados precedentemente se reclaman de ambas tradiciones a la vez: emanación e imitación, causa emanativa y causa ejemplar, Pseudo-Dionisio y san Agustín. Pero lo importante, es que estas dos vías se encuentran en el concepto de expresión. Se ve ya en Scoto Erígena, que forja una filosofía de la expresión ora «similitudinaria», ora «emanativa». *La emanación nos conduce a una expresión-explicación. La creación nos conduce a una expresión-similitud.* Y la expresión, en efecto, tiene este doble aspecto: por una parte es espejo, modelo y semejanza; por otra parte germen, árbol y rama. Pero jamás estas metáforas concluyen. La idea de expresión se encuentra rechazada desde que es suscitada. Es que los temas de la creación o de la emanación no pueden prescindir de un mínimo de trascendencia, que impide al «expresionismo» ir hasta el fondo de la inmanencia que implica. La inmanencia es precisamente el vértigo filosófico, inseparable del concepto de expresión (doble inmanencia de la expresión en lo que se expresa, y de lo expresado en la expresión).

El significado del spinozismo nos parece el siguiente: afirmar la inmanencia como principio; despejar la expresión de toda subordinación al respecto de una causa emanativa o ejemplar. *La expresión misma cesa de emanar, como de reunir.* Ahora bien, tal resultado no puede ser obtenido sino en una perspectiva de univocidad. Dios es causa de todas las cosas en el mismo sentido que causa de sí; produce como existe formalmente, o como se comprende objetivamente. Produce pues las cosas en las formas mismas que constituyen su propia esencia, y las ideas en las ideas de su propia esencia. Pero los mismos atributos que constituyen formalmente la esencia de Dios con-

modelo. Y es por ello que todas las imágenes son imágenes de un único modelo» *(Le jeu de la boule,* Oeuvres choisies, Aubier, p. 530).

tienen todas las esencias formales de modos, la idea de la esencia de Dios comprende todas las esencias objetivas o todas las ideas. Las cosas en general son modos del ser divino, es decir, implican los mismos atributos que los que constituyen la naturaleza de ese ser. En ese sentido, toda similitud es univocación, definiéndose por la presencia de una cualidad común a la causa y al efecto. Las cosas producidas no son imitaciones, no más que las ideas son modelos. Incluso la idea de Dios nada tiene de ejemplar, siendo ella misma producida en su ser formal. Inversamente, las ideas no imitan a las cosas. En su ser formal se coligen del atributo pensamiento; y si son representativas es solamente en la medida en que participan de una potencia absoluta de pensar que, por ella misma es igual a la potencia absoluta de producir o de actuar. Así toda similitud imitativa o ejemplar está excluida de la relación expresiva. Dios se expresa en las formas que constituyen su esencia, como en la Idea que refleja esa esencia. La expresión se dice a la vez del ser y del conocer. Pero sólo el ser unívoco, sólo el conocimiento unívoco es expresivo. La substancia y los modos, la causa y los efectos no son y no son conocidos sino por las formas comunes que constituyen actualmente la esencia de los otros.

Es por ello que Spinoza opone dos dominios, siempre confundidos en las tradiciones precedentes: el de la expresión, y del conocimiento expresivo, único adecuado; el de los signos, y del conocimiento por signos, por apofasia o por analogía. Spinoza distingue diferentes tipos de signos: signos indicativos, que nos hacen concluir algo según el estado de nuestro cuerpo; signos imperativos, que nos hacen aprehender leyes como leyes morales; signos de revelación, que nos hacen ellos mismos obedecer y que, a lo más, nos descubren ciertos «propios» de Dios. Pero, de todas maneras, el conocimiento por signos jamás es expresivo, y permanece del primer género. La indicación no es una expresión, sino un estado confuso de englobamiento en el que la idea permanece impotente a explicarse o a expresar su propia causa. El imperativo no es una expresión, sino una impresión confusa que nos hace creer que las verdaderas expresiones de Dios, las leyes de la naturaleza, son sendos mandamientos. La revelación no es una expresión, sino una cultura

de lo inexpresable, un conocimiento confuso y relativo por el que atribuimos a Dios determinaciones análogas a las nuestras (entendimiento, voluntad), dispuestos a salvar la superioridad de Dios en una eminencia en todos los géneros (el Uno supereminente, etc.). Gracias a la univocidad, Spinoza da un contenido positivo a la idea de expresión, oponiéndola a tres tipos de signos. La oposición de las expresiones y de los signos es una de las tesis fundamentales del spinozismo.

Aún era necesario liberar la expresión de toda traza de emanación. El neoplatonismo extraía una parte de su fuerza de la tesis siguiente: que la producción no se hace por composición (suma de especie al género, recepción de una forma en una materia), sino por distinción y diferenciación. Pero el neoplatonismo se hallaba atrapado en exigencias diversas: era necesario que la distinción fuese producida a partir del Indistinto o del absolutamente Uno, y que sin embargo fuese actual; era necesario que fuese actual, y sin embargo no numérica. Esas exigencias explican los esfuerzos del neoplatonismo por definir el estado de distinciones indistintas, de divisiones indivisas, de pluralidades implurificables. Spinoza, al contrario, encuentra otra vía en su teoría de las distinciones. En relación con la univocidad, la idea de una distinción formal, es decir de una distinción real que no es ni puede ser numérica, le permite conciliar inmediatamente la unidad ontológica de la substancia con la pluralidad cualitativa de los atributos. Lejos de emanar de una Unidad eminente, los atributos realmente dis* tintos constituyen la esencia de la substancia absolutamente una. La substancia no es como el Uno de lo que procedería una distinción paradojal; los atributos no son emanaciones. La unidad de la substancia y la distinción de los atributos son correlativos que constituyen la expresión en su conjunto. La distinción de los atributos se confunde con la composición cualitativa de una substancia ontológicamente una; la substancia se distingue en una infinidad de atributos, que son como sus formas actuales o sus cualidades componentes. Antes de toda producción, hay pues una distinción, pero esta distinción es asimismo composición de la substancia misma.

Es verdad que la producción de modos se hace por diferenciación. Pero se trata ahora de una diferenciación puramente

cuantitativa. Si la distinción real jamás es numérica, inversamente la distinción numérica es esencialmente modal. Sin duda el número conviene mejor a los entes de razón que a los modos mismos. Permanece que la distinción modal es cuantitativa, incluso si el número expresa mal la naturaleza de esta cantidad. Se lo ve bien en la concepción spinozista de la participación.[19] Las teorías de la emanación y de la creación se acordaban para rehusar a la participación todo sentido material. Al contrario, en Spinoza, es el principio mismo de la participación el que nos obliga interpretar ésta como una participación material y cuantitativa. Participar es tomar parte, ser una parte. Los atributos son como cualidades dinámicas a las que corresponde la potencia absoluta de Dios. Un modo en su esencia es siempre un cierto grado, una cierta cantidad de una cualidad. Por ello mismo es que, en el atributo que lo contiene, es como una parte de la potencia de Dios. Siendo formas comunes, los atributos son las condiciones bajo las que la substancia posee una omnipotencia idéntica a su esencia, bajo las que también los modos poseen una parte de esa potencia idéntica a su esencia. La potencia de Dios se expresa o se explica modalmente, pero solamente por y en esta diferenciación cuantitativa. Es por ello que en el spinozismo el hombre pierde todos los privilegios que debía a una pretendida cualidad propia, y que solamente le pertenecían desde el punto de vista de una participación imitativa. Los modos se distinguen cuantitativamente: cada modo expresa o explica la esencia de Dios, por mucho que esa esencia se explique ella misma por la esencia del modo, es decir, se divida según la cantidad correspondiente a ese modo.[20]

Los modos de un mismo atributo no se distinguen por su rango, por su proximidad o su lejanía de Dios. Se distinguen cuantitativamente, por la cantidad o capacidad de su esencia respectiva que participa siempre directamente de la substancia divina. Sin duda una jerarquía parece subsistir en Spinoza entre el modo infinito inmediato, el modo finito mediato y los modos finitos. Pero Spinoza recuerda constantemente que *Dios jamás*

19. La palabra y la noción de participación (participación de la naturaleza de Dios, de la potencia de Dios) forman un tema constante de la *Ética* y de las *Cartas.*

20. O. *E,* IV, 4, dem.

es, hablando con propiedad, causa lejana.[21] Dios, considerado bajo tal atributo, es causa próxima del modo infinito inmediato correspondiente. En cuanto al modo infinito que Spinoza llama mediato, se colige del atributo ya modificado; *pero la primera modificación no interviene como una causa intermedia en un sistema de emanaciones,* se presenta como la modalidad bajo la que Dios mismo produce en él mismo la segunda modificación. Si consideramos las esencias de los modos finitos, vemos que no forman un sistema jerárquico en el que los menos potentes dependerían de los más potentes, sino que una colección actualmente infinita, un sistema de implicaciones mutuas en el que cada esencia conviene con todas las demás, y en el que todas las esencias están comprendidas en la producción de cada una. Así Dios produce directamente cada esencia con todas las demás. En fin, los modos existentes mismos tienen Dios por causa directa. Sin duda un modo existente finito remite a otra cosa que el atributo; encuentra una causa en otro modo existente; este a su vez en otro, al infinito. Pero, para cada modo, Dios es la potencia que determina la causa a tener tal efecto. Jamás entramos en una regresión al infinito; basta considerar un modo con su causa para llegar directamente a Dios como al principio que determina esta causa a tener tal efecto. Es en este sentido que Dios jamás es causa lejana, incluso de los modos existentes. De donde la célebre fórmula spinozista «en tanto que...». Es siempre Dios el que produce directamente, pero bajo modalidades diversas: en tanto es infinito, en tanto es modificado de una modificación ella misma infinita; en tanto es afectado de una modificación particular. A la jerarquía de las emanaciones se sustituye una jerarquía de las modalidades en Dios mismo; pero, bajo cada modalidad, Dios se expresa inmediatamente, o produce directamente sus efectos. Es por ello que todo efecto es en Dios y permanece en Dios, es por ello que Dios mismo está presente en cada uno de sus efectos.

La substancia se expresa primeramente en sí misma. Esta primera expresión es formal o cualitativa. La substancia se ex-

21. Cada vez que Spinoza habla de «causa última o alejada», precisa que la fórmula no debe ser tomada al pie de la letra: cf. *TB,* I, cap. 3, 2; *E,* I, 28, esc.

presa en los atributos formalmente distintos, cualitativamente distintos, realmente distintos; cada atributo expresa la esencia de la substancia. Se vuelve a encontrar aquí el doble movimiento de la complicación y de la explicación: la substancia «complica» los atributos, cada atributo explica la esencia de la substancia, la substancia se explica por todos los atributos. Esta primera expresión, anterior a toda producción, es como la constitución de la substancia misma. Aparece aquí la primera aplicación de un principio de igualdad: no solamente la substancia es igual a todos los atributos, sino que todo atributo es igual a los demás, ninguno es superior o inferior. *La substancia se expresa por sí misma.* Se expresa en la idea de Dios, que comprende todos los atributos. Dios no se expresa, no se explica sin comprenderse. Esta segunda expresión es objetiva. Implica un nuevo uso del principio de igualdad: la potencia de pensar, que corresponde a la idea de Dios, es igual a la potencia de existir, que corresponde a los atributos. La idea de Dios (el Hijo o el Verbo) tiene un estatuto complejo: objetivamente igual a la substancia, no es sino un producto en su ser formal. También nos conduce a una tercera expresión: *La substancia se re-expresa, los atributos se expresan a su vez en los modos.* Esta expresión es la producción de los modos mismos: Dios produce como él se comprende; él no se comprende sin producir una infinidad de cosas, sin comprender también todo lo que él produce. Dios produce en esos mismos atributos que constituyen su esencia, piensa todo lo que produce en esa misma idea que comprende su esencia. Así todos los modos son expresivos, y las ideas que corresponden a esos modos también lo son. Los atributos «complican» las esencias de modos, y se explican por ellas, como la Idea de Dios comprende todas las ideas y se explica por ellas. Esta tercera expresión es cuantitativa. También tendrá dos formas, como la cantidad misma: intensiva en las esencias de modos, extensiva cuando los modos pasan a la existencia. El principio de igualdad encuentra aquí su última aplicación: no que los modos sean iguales a la substancia misma, pero la superioridad de la substancia no trae consigo ninguna eminencia. Los modos son precisamente expresivos en tanto implican las mismas formas cualitativas que las que constituyen la esencia de la substancia.

TERCERA PARTE

TEORÍA DEL MODO FINITO

Capítulo XII

LA ESENCIA DE MODO: PASO DEL INFINITO AL FINITO

Se vuelve a encontrar en Spinoza la identidad clásica del atributo y de la cualidad. Los atributos son cualidades eternas e infinitas: es en ese sentido que son indivisibles. Lo extenso es indivisible, en tanto cualidad substancial o atributo. Cada atributo es indivisible en tanto cualidad. Pero también cada atributo-cualidad tiene una cantidad infinita, que, ella, es divisible bajo ciertas condiciones. Esta cantidad infinita de un atributo forma una materia, pero una materia solamente modal. Un atributo se divide pues modalmente, no realmente. Hay partes que se distinguen modalmente: partes modales, no reales o substanciales. Esto es válido para lo extenso como para los demás atributos: «¿No hay acaso partes en lo extenso antes de que haya modos? De ninguna manera, digo yo».[1]

Pero aparece en la *Ética* que la palabra «parte» debe comprenderse de dos maneras. A veces se trata de partes de potencia, es decir, de partes intrínsecas o intensivas, verdaderos grados, grados de potencia o de intensidad. Así las esencias de modos se definen como grados de potencia (Spinoza reencuentra una larga tradición escolástica, según la que *modus intrinsecus=gradus—intensio)?* Pero, también, se trata de par-

1. TB, I, cap. 2, 19, nota 6.
2. El problema de la intensidad o del grado desempeña un rol importante, especialmente en los siglos xm y xiv: ¿una cualidad puede, sin cambiar de razón formal o de esencia, ser afectada por grados diversos? Y esas afecciones ¿pertenecen a la esencia misma, o solamente a la existencia? La teoría del modo intrínseco o del grado está particularmente desarrollada en el scotismo.

^^^^^ Á

tes extrínsecas o extensivas, exteriores unas a las otras, actuando desde afuera unas sobre otras. Es así que los cuerpos más simples son las últimas divisiones modales extensivas de lo extenso. (Se evitará creer que la extensión es un privilegio de lo extenso: los modos de lo extenso se definen esencialmente por grados de potencia, e inversamente un atributo como el pensamiento tiene él mismo partes modales extensivas, ideas que corresponden a los cuerpos más simples.)[3]

Todo hace pensar, pues, que cada atributo es afectado por dos cantidades ellas mismas infinitas, pero divisibles bajo ciertas condiciones, cada una a su manera: una cantidad intensiva, que se divide en partes intensivas o en grados; una cantidad extensiva, que se divide en partes extensivas. No es sorprendente, pues, que, fuera del infinito cualitativo de los atributos que se relacionan a la substancia, Spinoza haga alusión a dos infinitos cuantitativos propiamente modales. Escribe, en la carta a Meyer: «Ciertas cosas son [infinitas] por la virtud de la causa de que dependen, y de todas maneras, cuando se las concibe abstractamente, pueden ser divididas en partes y ser consideradas como finitas; *ciertas otras*, en fin, pueden ser llamadas infinitas o, si usted prefiere, indefinidas, porque no pueden ser igualadas por número alguno, a pesar que se las puede concebir como más grandes o más pequeñas».[4] Pero entonces muchos problemas se plantean: ¿En qué consisten esos dos infinitos? ¿Cómo y bajo qué condiciones se pueden dividir, en partes? ¿Cuáles son sus relaciones, y cuáles son las relaciones de sus partes respectivas?

¿Qué es lo que Spinoza llama una esencia de modo, esencia particular o singular? Su tesis se resume así: las esencias de modos no son ni posibilidades lógicas, ni estructuras matemáticas, ni entidades metafísicas, sino realidades físicas, *res physicae.* Spinoza quiere decir que la esencia, en tanto esencia, tiene una existencia. *Una esencia de modo tiene una existencia que no se confunde con la existencia del modo correspondiente.*

3. Cf. *E,* II, 13, prop. y dem.

4. *Carta* 12, *a Meyer,* III, p. 42.

Una esencia de modo existe, es real y actual, incluso si no existe actualmente el modo del que es la esencia. De donde la concepción que Spinoza se hace del modo no-existente: éste jamás es una cosa posible, sino un objeto cuya idea está necesariamente comprendida en la idea de Dios, como su esencia está necesariamente contenida en un atributo.[5] La idea de un modo inexistente es pues el correlativo objetivo necesario de una esencia de modo. Toda esencia es esencia de alguna cosa; una esencia de modo es la esencia de alguna cosa que debe ser concebida en el entendimiento infinito. De la esencia misma, no se dirá que es un posible; no se dirá tampoco que el modo no-existente tiende, en virtud de su esencia, a pasar a la existencia. Sobre estos dos puntos, la oposición entre Spinoza y Leibniz es radical: en Leibniz, la esencia o la noción individual es una posibilidad lógica, y no se separa de una cierta realidad metafísica, es decir de una «exigencia de existencia», de una tendencia a la existencia.[6] No es así en Spinoza: la esencia no es una posibilidad, sino que posee una existencia real que le corresponde en propiedad; el modo no-existente no tiene carencia alguna y nada exige, pero es concebido en el entendimiento de Dios como el correlativo de la esencia real. Ni realidad metafísica ni posibilidad lógica, *la esencia de modo es pura realidad física.*

Es por ello que las esencias de modos tienen una causa eficiente, tanto como los modos existentes. «Dios no es solamente causa eficiente de la existencia de las cosas, sino aun de su esencia.»[7] Cuando Spinoza muestra que la esencia de un modo no engloba la existencia, ciertamente quiere decir en primer lugar que la esencia no es causa de la existencia del modo. Pero quiere decir también que la esencia no es causa de su propia existencia.[8]

5. *E*, II, 8, prop. y cor. (Y I, 8, esc. 2: tenemos ideas verdaderas de las modificaciones no-existentes, porque «su esencia está comprendida en otra cosa, de tal manera que pueden ser concebidas por esa cosa».)

6. Leibniz, *Del origen radical de las cosas:* «Hay en las cosas posibles, es decir, en la posibilidad misma o en la esencia, alguna exigencia de existencia o, por así decir, alguna pretensión a la existencia, y para decirlo en una palabra, la esencia tiende por ella misma a li existencia »

7. *E*, I, 26, prop.

8. En E, I, 24, prop. y dem., Spinoza dice que «la esencia de las cosas producidas por Dios no engloba la existencia». Ls decir: la esencia de una cosa

No que haya una distinción real entre la esencia y *su propia* existencia; la distinción de la esencia y de la existencia está suficientemente fundada desde que se acuerda que la esencia tiene una causa ella misma distinta. Ahora, en efecto, la esencia existe necesariamente, pero existe en virtud de su causa (y no por sí). Se reconoce aquí el principio de una tesis célebre de Duns Scoto y, más alejada, de Avicena: la existencia acompaña necesariamente la esencia, pero en virtud de la causa de ésta; no está pues incluida o englobada en la esencia; se agrega a ella. No se agrega a ella como un acto realmente distinto, sino solamente como un tipo de determinación última que resulta de la causa de la esencia.[9] En una palabra, la esencia tiene siempre la existencia que merece en virtud de su causa. Es por ello que, en Spinoza, se unen las dos proposiciones siguientes: *Las esencias tienen una existencia o realidad física; Dios es causa eficiente de las esencias.* La existencia de la esencia se funde con el ser causado de la esencia. Por lo tanto no se confundirá la teoría spinozista con la teoría cartesiana en apariencia análoga: cuando Descartes dice que Dios produce incluso las esencias, quiere decir que Dios no está sometido a ley alguna, que crea todo, incluso lo posible. Spinoza quiere

no engloba la existencia de esa cosa. Pero en el corolario de I, 24, agrega: «Sea que las cosas existan, sea que no existan, toda vez que fijamos nuestra atención en su esencia, encontramos que ella no engloba ni la existencia ni la duración, en consecuencia *su esencia no puede ser causa ni de su propia existencia ni de su propia duración (ñeque suae existentiae ñeque suae durationis)».* Los traductores, al parecer, crean un contrasentido asombroso cuando hacen decir a Spinoza: «En consecuencia su esencia (la esencia de las cosas) no puede ser causa ni de la existencia ni de la duración *de ellas».* Incluso si esta versión fuese posible, que no lo es en absoluto, ya no se comprendería qué es lo que el corolario aporta de nuevo, en relación con la demostración. Sin duda este contrasentido es provocado por la alusión a la duración. ¿Cómo podría hablar Spinoza de la «duración» de la esencia, siendo que la esencia no dura? Pero, que la esencia no dura, no lo sabe aún en I, 24. E incluso cuando Spinoza lo haya dicho, le sucederá aún emplear esa palabra duración de manera muy general, en un sentido literalmente inexacto: cf. V, 20 esc. El conjunto de I, 24, nos parece pues se organiza así: 1) la esencia de una cosa producida no es causa de la existencia de la cosa (demostración); 2) pero tampoco es causa de su propia existencia en tanto que esencia (corolario); 3) *de donde,* I, 25, Dios es causa, incluso de la esencia de las cosas.

9. En páginas definitivas, a propósito de Avicena y de Duns Scoto, E. Gilson ha mostrado cómo la distinción de la esencia y de la existencia no era necesariamente una distinción real (cf. *L'Étre et l'essence,* Vrin, 1948, pp. 134 y 159).

decir al contrario que las esencias no son posibles, sino que tienen una existencia plenamente actual que les corresponde en virtud de su causa. Las esencias de modos no pueden ser asimiladas a posibles sino en la medida en que las consideramos abstractamente, es decir, en que las separamos de la causa que las plantea como cosas reales o existentes.

Si todas las esencias *convienen*, es precisamente porque no son causas unas de otras, sino que todas tienen a Dios por causa. Cuando las consideramos concretamente, refiriéndolas a la causa de la que dependen, las planteamos todas en conjunto, coexistentes y convenientes.[10] Todas las esencias convienen por la existencia o realidad que resulta de su causa. Una esencia no puede ser separada de las otras sino abstractamente, cuando se la considera independientemente del principio de producción que las comprende a todas. Es por ello que las esencias forman un sistema total, un conjunto actualmente infinito. De este conjunto se dirá, como en la *Carta a Meyer*, que es infinito por su causa. Debemos pues preguntar: ¿Cómo se distinguen las esencias de modos, ellas que son inseparables unas de otras? ¿Cómo son singulares, siendo que forman un conjunto infinito? Lo que equivale a preguntar: ¿En qué consiste la realidad física de las esencias en tanto tales? Es sabido que ese problema, a la vez de la individualidad y de la realidad, solevanta muchas dificultades en el spinozismo.

No parece que Spinoza haya tenido desde un principio una solución clara, ni siquiera un planteamiento claro del problema. Dos textos célebres del *Tratado breve* sostienen que, mientras los modos mismos no existan, sus esencias no se distinguen del atributo que las condene, y tampoco se distinguen unas de otras; que no tienen pues en sí mismas ningún principio de individualidad.[11] La individuación se haría solamente

10. Sobre la conveniencia de las esencias, cf. *E*, I, 17, esc.

11. *a) TB*, Ap. II, 1: «Estos modos, en tanto que no existen realmente, son sin embargo todos comprendidos en sus atributos; y como no hay entre los atributos ninguna clase de desigualdad no más que entre las esencias de modos, no puede haber allí en la Idea ninguna distinción, puesto que ella no sería en la naturaleza. Pero si algunos de esos modos revisten su existencia particular y se distinguen así de alguna manera de sus atributos (porque la existencia particular que tienen en el atributo es ahora sujeto de su esencia), entonces una distinción se produce entre las esencias de los modos, y en se-

por la existencia del modo, no por su esencia. (Sin embargo el *Tratado breve* tiene ya necesidad de la hipótesis de esencias de modos singulares en ellas mismas, y utiliza plenamente esta hipótesis.)

Pero quizá los dos textos del *Tratado breve* son ambiguos, más que excluyentes de manera radical de toda singularidad y toda distinción de las esencias en tanto tales. Pues el primer texto parece decir: Mientras un modo no exista, su esencia existe solamente como contenida *en* el atributo; luego la idea de esencia no puede tener ella misma una distinción que no sería en la naturaleza; no puede pues representar el modo no-existente como si se distinguiera *del* atributo y de los otros modos. Lo mismo el segundo texto: Mientras un modo no exista, la idea de su esencia no puede englobar una existencia distinta; mientras la muralla sea toda blanca, nada puede aprehenderse que se distinga de ella o que se distinga en ella. (Incluso en la *Ética,* esta tesis no es abandonada: mientras un modo no exista, su esencia está contenida en el atributo, su idea está comprendida en la idea de Dios; esta idea no puede pues englobar una existencia distinta, ni se distingue de las demás ideas).[12]

En todo esto, «distinguirse» se opone brutalmente a «estar contenido». Estando solamente contenidas en los atributos, las esencias de modos no se distinguen de ellos. *La distinción es, pues, tomada en el sentido de distinción extrínseca.* La argumentación es la siguiente: Las esencias de modo están contenidas en el atributo; mientras un modo no exista, ninguna distinción extrínseca es posible entre su esencia y las demás esencias; luego ninguna idea puede representar o aprehender las esencias de modos como partes extrínsecas del atributo, ni

guida también entre sus esencias objetivas que son necesariamente contenidas en la Idea».

b) TB, II, cap. 20, 4, nota 3: «En tanto que, designando una cosa, se concibe la esencia sin la existencia, la idea de la esencia no puede ser considerada como algo particular; ello es posible solamente cuando la existencia está dada con la esencia, y ello porque, entonces, existe un objeto que antes no existía. Si por ejemplo la muralla es toda blanca, no se distingue en ella ni esto ni aquello».

12. *E,* II, 8, prop. y esc.

como partes exteriores unas a otras. Esta tesis puede parecer extraña, porque supone inversamente que la distinción extrínseca no repugna a los modos existentes, e incluso es exigida por ellos. Reservamos para más tarde el análisis de este punto. Señalemos solamente que el modo existente tiene una duración; y que en la medida en que dura, deja de estar simplemente contenido en el atributo, como su idea deja de estar simplemente comprendida en la idea de Dios.[13] Es por la duración (y también, en el caso de los modos de lo extenso, por la figura y por el lugar) que los modos existentes tienen una individuación propiamente extrínseca.

Mientras la muralla es blanca, ninguna figura se distingue de ella ni en ella. Es decir: en ese estado, la cualidad no es afectada por alguna cosa que se distinguiría extrínsecamente de ella. Pero subsiste la pregunta de saber si no hay otro tipo de distinción modal, como un principio intrínseco de individuación. Más aún, todo hace pensar que una individuación por la existencia del modo es insuficiente. No podemos distinguir las cosas existentes sino en la medida en que sus esencias son supuestas distintas; igualmente, toda distinción extrínseca parece suponer por cierto una distinción intrínseca previa. Es, pues, probable que una esencia de modo es singular en ella misma, incluso cuando el modo correspondiente no existe. Pero, ¿cómo? Volvamos a Duns Scoto: la blancura, dice, tiene intensidades variables; éstas no se agregan a la blancura como una cosa a otra cosa, como una figura se agrega a la muralla sobre la que se la traza; los grados de intensidad son determinaciones intrínsecas, modos intrínsecos de la blancura, que permanece unívocamente la misma, sea cual sea la modalidad bajo la que se la considere.[14]

13. *E*, II, 8, cor.: «Cuando se dice que existen cosas singulares, no solamente en tanto son comprendidas en los atributos de Dios, sino aun en tanto que están supuestas durar, sus ideas también engloban la existencia por la que se supone que duran». También II, 8, esc.: Cuando se trazan efectivamente ciertos lados de ángulos rectos comprendidos en el círculo, «entonces sus ideas existen también, no sólo en tanto son comprendidas en la idea del círculo, sino aun en tanto engloban la existencia de esos lados de ángulos rectos; lo que hace que se distingan de las otras ideas de los otros lados de ángulos rectos».

14. Cf. Duns Scoto, *Opus exórnense*, I, D3, q. 1 y 2, a. 4, n. 17. La proximidad de Spinoza con Duns Scoto no alcanza aquí sino el tema de las cantidades intensivas o de los grados. La teoría de la individuación, que expo-

Bien parece ser así en Spinoza: las esencias de modos son modos intrínsecos o cantidades intensivas. El atributo-cualidad permanece unívocamente lo que es, conteniendo todos los grados que lo afectan sin modificar la razón formal de ellos; las esencias de modos se distinguen pues del atributo como la intensidad de la cualidad, y se distinguen entre ellas como los diversos grados de intensidad. Podemos pensar que, sin desarrollar explícitamente esta teoría, Spinoza se orienta hacia la idea de una distinción o de una singularidad propia a las esencias de modos en tanto tales. La diferencia de los seres (esencias de modos) es a la vez intrínseca y puramente cuantitativa; puesto que la cantidad de la que se trata aquí es la cantidad intensiva. Sólo una distinción cuantitativa de los seres se concilia con la identidad cualitativa del absoluto. Pero esta distinción cuantitativa no es una apariencia, es una diferencia interna, una diferencia de intensidad. De manera que cada ser finito está supuesto *expresar el absoluto,* según la cantidad intensiva que constituye su esencia, es decir, según su grado de potencia.[15] La individuación en Spinoza no es ni cualitativa ni extrínseca, es cuantitativa-intrínseca, intensiva. En ese sentido, bien hay una distinción de las esencias de modos, a la vez en relación a los atributos que las contienen y unas en relación a otras. Las esencias de modos no se distinguen de manera extrínseca, estando contenidas en el atributo; no por ello dejan de tener un tipo de distinción o de singularidad que les es propio, en el atributo que las contiene.

La cantidad intensiva es una cantidad infinita, el sistema de las esencias es una serie actualmente infinita. Se trata de un infinito «por la causa». Es en este sentido que el atributo contiene, es decir, complica todas las esencias de modos; las contiene como la serie infinita de grados que corresponden a su cantidad intensiva. Ahora se ve bien que este infinito, en un sentido, no es divisible: no se le puede dividir en partes ex-

nemos en el párrafo siguiente como la de Spinoza, es totalmente diferente de la de Duns Scoto.

15. Se hallaría en Fichte y en Schelling un problema análogo, de la *diferencia cuantitativa y de la forma de cuantitabilidad* en sus relaciones con la *manifestación* del absoluto. Cf. Carta de Fichte a Schelling, octubre 1801, *Fichte's Leben* II, Zweite Abth. IV, 28, p. 357.

tensivas o extrínsecas, salvo por abstracción. (Pero por abstracción, separamos las esencias de su causa y del atributo que las contiene, las consideramos como simples posibilidades lógicas, les retiramos toda realidad física.) En verdad las esencias de modos son pues inseparables, se definen por su conveniencia total. Pero no por ello dejan de ser singulares o particulares, y distintas unas de otras por una distinción intrínseca. En su sistema concreto, todas las esencias están comprendidas en la producción de cada una: no solamente las esencias de grado inferior, sino que también las de grado superior, puesto que la serie es actualmente infinita. Sin embargo, en este sistema concreto, cada esencia es producida como un grado irreductible, necesariamente aprehendido como unidad singular. Tal es el sistema de la «complicación» de las esencias.

Las esencias de modos son por cierto partes de una serie infinita. Pero en un sentido muy especial: partes intensivas o intrínsecas. Se evitará dar a las esencias particulares spinozistas una interpretación leibniziana. Las esencias particulares no son microcosmos. No están todas contenidas en cada una, pero todas están contenidas en la producción de cada una. Una esencia de modo es una *pars intensiva,* no una *pars totalis.*[16] Como tal, tiene un poder expresivo, pero ese poder expresivo debe comprenderse de manera muy diferente al de Leibniz. Puesto que el estatuto de las esencias de modos remite a un problema propiamente spinozista, en la perspectiva de una substancia absolutamente infinita. Este problema es el del paso del infinito al finito. La substancia es como la identidad ontológica absoluta de todas las cualidades, la potencia absolutamente infinita, potencia de existir bajo todas las formas y de pensar todas las formas; los atributos son las formas o cualidades infinitas, como tales indivisibles. El finito no es pues ni substancial ni

16. Se ha dado a veces, de las esencias según Spinoza, una interpretación exageradamente leibniziana. Así Huan, *Le Dieu de Spinoza,* 1914, p. 277: las esencias «abrazan cada una desde un punto de vista particular la infinitud de lo real y representan en su naturaleza íntima una imagen microscópica del Universo entero».

cualitativo. Pero tampoco es apariencia: es modal, es decir cuantitativo. Cada cualidad substancial tiene una cantidad modal intensiva, ella misma infinita, que se divide actualmente en una infinidad de modos intrínsecos. Estos modos intrínsecos, contenidos todos en conjunto en el atributo, son las partes intensivas del atributo mismo. Por lo mismo, son las partes de la potencia de Dios, bajo el atributo que las contiene. Es en este sentido que, ya, habíamos visto que los modos de un atributo divino participaban necesariamente de la potencia de Dios: su esencia misma es una parte de la potencia de Dios, es decir, un grado de potencia o parte intensiva. Allí aún, la reducción de las criaturas al estado de modos aparece como la condición bajo la que su esencia es potencia, es decir, parte irreductible de la potencia de Dios. Así los modos en su esencia son expresivos: expresan la esencia de Dios, cada uno según el grado de potencia que constituye su esencia. La individuación del finito en Spinoza no va del género o de la especie al individuo, de lo general a lo particular; va de la cualidad infinita a la cantidad correspondiente, que se divide en partes irreductibles, intrínsecas o intensivas.



Capítulo XIII

LA EXISTENCIA DEL MODO

Sabemos que la existencia de una esencia de modo no es la existencia del modo correspondiente. Una esencia de modo existe, sin que el modo mismo exista: la esencia no es causa de la existencia del modo. La existencia del modo tiene pues por causa otro modo, él mismo existencia.[1] Pero esta regresión al infinito no nos dice para nada en qué consiste la existencia. De todas maneras, si es verdad que un modo existente «tiene necesidad» de un gran número de otros modos existentes, podemos presentir ya que él mismo está compuesto de un gran número de partes, partes que le llegan de más allá, que comienzan a pertenecerle desde que existe en virtud de una causa exterior, que se renuevan bajo el juego de las causas, mientras exista, y que dejan de pertenecerle a partir del momento en que muere.[2] Ahora, podemos decir en qué consiste la existencia del modo: *existir, es tener actualmente un número muy grande de partes (plurimae).* Estas partes componentes son exteriores a la esencia del modo, exteriores unas a otras: son partes extensivas.

Creemos que, en Spinoza, no hay modo existente que no esté actualmente compuesto de un muy grande número de partes extensivas. No hay cuerpo existente, en lo extenso, que no esté compuesto de un muy grande número de cuerpos simples. Y el alma, en tanto que es la idea de un cuerpo existente, está compuesta ella misma de un gran número de ideas que

1. E, I, 28, prop. y dem.

2. La idea de un gran número de causas exteriores y la de un gran número de partes componentes forman dos temas que se concatenan: cf. E, II, 19, dem.

corresponden a las partes componentes del cuerpo, y que se distinguen extrínsecamente.[3] Más aún, las facultades que el alma posee en tanto idea de un cuerpo existente son verdaderas partes extensivas, que dejan de pertenecer al alma a partir del momento en que el cuerpo mismo deja de existir.[4] He aquí, pues, según parece, los primeros elementos del esquema spinozista: una esencia de modo es un grado determinado de intensidad, un grado de potencia irreductible; el modo existe, cuando posee actualmente un muy grande número de partes extensivas que corresponden a su esencia o grado de potencia.

¿Qué significa «un muy grande número»? La *Carta a Meyer* da una indicación preciosa: hay tamaños que son llamados infinitos, o, mejor, indefinidos, porque «no se puede determinar o representar sus partes por número alguno»; «no pueden ser igualadas a número alguno, sino que superan todo número asignable».[5] Reconocemos aquí el segundo infinito modal-cuantitativo del que habla la carta a Meyer: se trata de un infinito propiamente extensivo. Spinoza da un ejemplo geométrico: la suma de las desigualdades de distancia comprendidas entre dos círculos no concéntricos supera todo número atribuible. Esta cantidad infinita tiene tres caracteres originales, negativos, es verdad, más que positivos. En primer lugar, no es constante ni igual a ella misma: se la puede concebir como más grande o más pequeña (Spinoza precisará en otro texto: «En el espacio total comprendido entre dos círculos de centros diferentes, concebimos una multitud de partes dos veces más grande que en la mitad de ese espacio, y sin embargo el número de partes, incluso de la mitad del espacio total, es más grande que todo número atribuible»).[6] El infinito extensivo es pues un infinito necesa-

3. E, II, 15, prop. y dem. Es este punto, entre otros, que molesta a Blyenbergh *(Carta 24, de Blyenbergh,* II, p. 107): el alma, siendo un compuesto, se disolvería tanto como el cuerpo después de la muerte. Ello es olvidar que el alma, y también el cuerpo, tienen una esencia intensiva de naturaleza muy distinta a sus partes extensivas.

4. Así la imaginación, la memoria, la pasión: cf. *E,* V, 21 y 34; y V, 40, cor. «En cuanto a esa *parte* que hemos mostrado perece...»)

5. *Carta 12, a Meyer,* III, pp. 41-42.

6. *Carta 81, a Tschirnhaus,* III, p. 241. Sobre este ejemplo de los círculos no concéntricos, y la suma de las «desigualdades de distancia», cf. M. Gueroult, «La Lettre de Spinoza sur 1'infini», en *Revue de métaphysique et de morale,* núm. 4, octubre 1966.

riamente concebido como más o menos grande. Pero en segundo lugar, no es propiamente hablando «ilimitado»: se relaciona en efecto a algo limitado; hay un máximo y un mínimo de distancias comprendidas entre los dos círculos no concéntricos, estas distancias se relacionan a un espacio perfectamente limitado y determinado. En fin, en tercer lugar, esta cantidad no es infinita por la multitud de sus partes; puesto que, «si la infinidad se concluyera de la multitud de partes, no podríamos concebir una multitud mayor, debiendo ser su multitud mayor que toda multitud dada». No es por el número de sus partes que esta cantidad es infinita; al contrario, es porque siempre es infinita que se divide en una multitud de partes que superan todo número.

Se notará que el número jamás expresa adecuadamente la naturaleza de los modos. Puede ser útil identificar la cantidad modal y el número; es incluso necesario, en oposición a la substancia y a las cualidades substanciales. Lo hemos hecho cada vez que hemos presentado la distinción modal como una distinción numérica. Pero en verdad el número no es sino una manera de imaginar la cantidad, o una manera de pensar abstractamente los modos. Los modos, en tanto derivan de la substancia y de los atributos, son otra cosa que fantasmas de la imaginación, otra cosa también que entes de razón. Su ser es cuantitativo, no numérico para hablar con propiedad. Si se considera el primer infinito modal, el infinito intensivo, no es divisible en partes extrínsecas. Las partes intensivas que comporta intrínsecamente, las esencias de modos, no son separables unas de otras; el número las separa unas de otras, y del principio de su producción, por lo tanto las aprehende abstractamente. Si se considera el segundo infinito, el infinito extensivo, sin duda es divisible en partes extrínsecas que componen las existencias. Pero estas partes extrínsecas van siempre por conjuntos infinitos; su suma supera siempre todo número atribuible. Cuando las explicamos por el número, dejamos escapar el ser real de los modos existentes, no aprehendemos sino ficciones.[7]

La *Carta a Meyer,* entre otras cosas, expone el caso espe-

7. a. *Carta 12, a Meyer,* III, pp. 4041.

cial de un infinito modal extensivo, variable y divisible. Esta exposición es importante en ella misma; Leibniz, a este respecto, felicitaba a Spinoza por haber llegado más lejos que muchos matemáticos.[8] Pero, desde el punto de vista del spinozismo mismo, la pregunta es: ¿a qué se relaciona esta teoría del segundo infinito modal, en el conjunto del sistema? La respuesta nos parece ser: el infinito extensivo concierne la existencia de los modos. En efecto, cuando Spinoza afirma, en la *Ética,* que el modo compuesto tiene un *número muy grande* de partes, ciertamente entiende por «número muy grande» un número inatribuible, es decir, una multitud que supera todo número. La esencia de tal modo es ella misma un grado de potencia; pero sea cual sea el grado de potencia que constituye su esencia, el modo no existe sin tener actualmente una infinidad de partes. Si se considera un modo cuyo grado de potencia es doble respecto al precedente, su existencia está compuesta de una infinidad de partes, ella misma doble de la precedente. Al límite hay una infinidad de conjuntos infinitos, un conjunto de todos los conjuntos, que es como el conjunto de todas las cosas existentes, simultáneas y sucesivas. En breve, los caracteres que Spinoza, en la *Carta a Meyer,* atribuye al segundo infinito modal, no encuentran su aplicación sino en la teoría del modo existente tal cual aparece en la *Ética;* y allí, encuentran su plena aplicación. Es el modo existente el que tiene una infinidad de partes (un número muy grande); es su esencia o grado de potencia el que forma siempre un límite (un máximo y un mínimo); es el conjunto de los modos existentes, no solamente simultáneos sino sucesivos, el que constituye el mayor infinito, él mismo divisible en infinitos más o menos grandes.[9]

8. Leibniz había tenido conocimiento de la mayor parte de la *Carta a Meyer.* Hace críticas de detalle; pero, a propósito del infinito más o menos grande, comenta: «Esto, que la mayoría de los matemáticos ignoran, y particularmente Cardan, está notablemente observado y muy cuidadosamente inculcado por nuestro autor». (Cf. Gerhardt, I, p. 137, nota 21.)

9. El ejemplo geométrico de la *Carta a Meyer* (suma de las desigualdades de distancia comprendidas entre dos círculos) no es de igual naturaleza que el de la *Ética,* II, 8, esc. (conjunto de lados de ángulos rectos comprendidos en un círculo). En el primer caso se trata de ilustrar *el estado de los modos existentes,* cuyas partes forman infinitos más o menos grandes, correspondiendo el conjunto de todos estos infinitos a la Figura del Universo. Es por ello que la *Carta a Meyer* asimila la suma de desigualdades de distancia a la suma de las

Quedaría aún por averiguar de dónde vienen estas partes extensivas, y en qué consisten. No son átomos: no solamente que los átomos impliquen el vacío, sino que una infinidad de átomos no podría relacionarse a algo limitado. No son tampoco los términos virtuales de una divisibilidad al infinito: éstos no podrían formar infinitos más o menos grandes. De la hipótesis de la infinita divisibilidad a la de los átomos, se cae «de Caribdis a Escila».[10] En verdad, las últimas partes extensivas son las partes infinitamente pequeñas actuales de un infinito él mismo actual. El planteamiento de un infinito actual en la Naturaleza no tiene menos importancia en Spinoza que en Leibniz: no hay contradicción alguna entre la idea de partes últimas absolutamente simples y el principio de una división infinita, por poco que esta división sea *actualmente infinita}*[11] Debemos pensar que un atributo no solamente tiene una cantidad intensiva, sino una cantidad extensiva infinita. Es esta cantidad extensiva la que es actualmente dividida en una infinidad de partes extensivas. Estas partes son partes extrínsecas, que actúan desde fuera unas sobre otras y distinguiéndose desde fuera. *Todas en conjunto y bajo todas sus relaciones, forman un universo infinitamente cambiante, correspondiente a la omnipotencia de Dios. Pero bajo tal o tal relación determinada, forman conjuntos infinitos más o menos grandes, que correspon-*

variaciones de la materia (III, p. 42). Pero en el segundo caso, el de la *Ética,* se trata de ilustrar *el estado de las esencias* de modos tales cuales son contenidas en el atributo.

10. *Carta 12, a Meyer,* III, p. 41. Asimismo, la *Carta 6, a Oldenburg,* rehusa a la vez el progreso al infinito y la existencia del vado («De la fluidez», III, p. 22.)

11. No comprendemos por qué A. Rivaud, en su estudio sobre la física de Spinoza, veía aquí una contradicción: «¡Cómo hablar, en una exposición en que la división actual es infinita, de cuerpos muy simples! Tales cuerpos no pueden ser reales sino en referencia a nuestra percepción». («La physique de Spinoza», *Chronicon Spinozanum,* IV, p. 32). 1) No habría allí contradicción sino entre la idea de cuerpos simples y el principio de una divisibilidad al infinito. 2) Los cuerpos simples no son reales que más allá de toda percepción posible. Pues la percepción no pertenece sino a modos compuestos de una infinidad de partes, y no aprehende ella misma sino tales compuestos. Las partes simples no son percibidas, sino aprehendidas por el razonamiento: cf. *Carta 6, a Oldenburg,* III, p. 21.

den a tal o tal grado de potencia, es decir, a tal o tal esencia de modo. Van siempre por infinidades: una infinidad de partes corresponden siempre a un grado de potencia, por pequeño que éste sea; el conjunto del universo corresponde a la Potencia que comprende todos los grados.

Es en este sentido que debemos comprender el análisis de los modos de lo extenso. El atributo extenso tiene una cantidad extensiva modal que se divide actualmente en una infinidad de cuerpos simples. Estos cuerpos simples son partes extrínsecas que no se distinguen unas de otras, y no se relacionan unas a otras, sino por el movimiento y el reposo. Movimiento y reposo son precisamente la forma de la distinción extrínseca y de las relaciones exteriores entre los cuerpos simples. Los cuerpos simples son determinados desde el exterior al movimiento o al reposo, al infinito, y se distinguen por el movimiento o el reposo al que son determinados. Se agrupan siempre por conjuntos infinitos, *estando definido cada conjunto por una cierta relación de movimiento y de reposo.* Es bajo esta relación que un conjunto infinito corresponde a tal esencia de modo (es decir, a tal grado de potencia), por lo tanto constituye en lo extenso la existencia del modo mismo. Si se considera el conjunto de todos los conjuntos infinitos bajo todas las relaciones, se tiene «la suma de todas las variaciones de la materia en movimiento», o «la figura del universo entero» bajo el atributo extenso. Esta figura o esta suma corresponden a la omnipotencia de Dios en tanto ésta comprende todos los grados de potencia o todas las esencias de modos en ese mismo atributo de lo extenso.[12]

Este esquema parece estar en condiciones de disipar ciertas contradicciones que se ha creído ver en la física de Spinoza, o más bien que se ha creído ver en la *Ética,* entre la física de los cuerpos y la teoría de las esencias. Así Rivaud señalaba que un cuerpo simple es detenninado al movimiento y al reposo,

12. La exposición de la física aparece en *E,* II, después de la proposición 13. (Para evitar toda confusión, nuestras referencias a esa exposición se preceden de un asterisco.) La teoría de los cuerpos simples ocupa: * axiomas 1 y 2, lemas 1, 2 y 3, axiomas 1 y 2. Spinoza insiste allí sobre la determinación puramente extrínseca; es verdad que habla de la «naturaleza» del cuerpo, al nivel de los cuerpos simples, pero la «naturaleza» aquí solamente significa el estado precedente.

pero siempre y solamente determinado desde el exterior: este cuerpo remite a.un conjunto infinito de cuerpos simples. Pero entonces, ¿cómo conciliar este estado de los cuerpos simples con el estatuto de las esencias? «Un cuerpo particular, al menos un cuerpo simple no tiene pues esencia eterna. Su realidad parece reabsorberse en la del sistema infinito de las causas»; «Buscamos una esencia particular, no encontramos más que una cadena infinita de causas de cuyos términos ninguno parece tener realidad esencial propia»; «Esta solución impuesta parece, por los textos que se acaba de citar, estar en contradicción con los principios más ciertos del sistema de Spinoza. ¿Qué se hace entonces la eternidad de las esencias, afirmada sin restricción tan repetidas veces? ¿Cómo un cuerpo, por pequeño que sea, por fugitivo que sea su ser, puede existir sin una naturaleza propia, a falta de la que no podría ni detener ni transmitir el movimiento que recibe? Lo que no tiene en absoluto esencia no puede existir y toda esencia es, por definición, inmutable. La pompa de jabón, que existe en un determinado momento, tiene necesariamente una esencia eterna, sin lo que no sería».[13]

Nos parece al contrario que no ha lugar buscar una esencia para cada parte extensiva. Una esencia es un grado de intensidad. Ahora las partes extensivas y los grados de intensidad (partes intensivas) no se corresponden de ningún modo término a término. A todo grado de intensidad, por pequeño que sea, corresponden una infinidad de partes extensivas, teniendo y debiendo tener entre ellas relaciones únicamente extrínsecas^ Las partes extensivas van por infinidades más o menos grandes, pero siempre por infinidad; no es cuestión de que cada una tenga una esencia, porque una infinidad de partes corresponden a la más pequeña esencia. La pompa de jabón bien tiene una esencia, pero no cada parte del conjunto infinito que la compone bajo cierta relación. En otros términos, en Spinoza, *no hay modo existente que no sea actualmente compuesto al infinito,* sea cual sea su esencia o su grado de potencia. Spinoza dice que los modos compuestos tienen «un muy grande número» de partes; pero lo que dice del modo compuesto, debe entenderse de todo modo existente, pues no hay modo existente

13. A Rivaud, *op. cit.,* pp. 32-34.

sino compuesto, toda existencia es por definición compuesta. A partir de ello ¿se dirá que las partes simples extensivas existen? ¿Se dirá que los cuerpos simples existen en lo extenso? Si quiere decirse que existen uno por uno, o por un número, el absurdo es evidente. Estrictamente hablando, las partes simples no tienen ni esencia ni existencia que les sean propias. No tienen esencia o naturaleza interna; se distinguen extrínsecamente unas de otras, relacionándose extrínsecamente unas con otras. No tienen existencia propia, pero componen la existencia: existir es tener actualmente una infinidad de partes extensivas. Por infinidades más o menos grandes, componen, bajo relaciones diversas, la existencia de modos cuya esencia es de un grado más o menos grande. No solamente la física de Spinoza, sino el spinozismo en su totalidad se hacen ininteligibles si no se distingue lo que corresponde a las esencias, lo que corresponde a las existencias, y el tipo de su correspondencia que de ningún modo es término a término.

Poseemos elementos para responder a la pregunta: ¿cómo una infinidad de partes extensivas componen la existencia de un modo? Por ejemplo, un modo existe en lo extenso cuando una infinidad de cuerpos simples le pertenecen actualmente, perteneciendo a su esencia. Pero, ¿cómo pueden corresponder a su esencia, o pertenecerle? Desde el *Tratado breve,* la respuesta de Spinoza se mantiene constante: *bajo una cierta relación de movimiento y de reposo.* Tal modo «llega a existir», pasa a la existencia, cuando una infinidad de partes extensivas entran bajo *tal* relación; continúa existiendo mientras esa relación sea efectuada. Es pues bajo relaciones graduadas que las partes extensivas se agrupan en conjuntos variados, correspondientes a diferentes grados de potencia. Partes extensivas que forman un conjunto infinito más o menos grande, en tanto entran en tal o tal relación; bajo esa relación corresponden a tal esencia de modo y componen la existencia de ese modo mismo; tomadas bajo otra relación, forman parte de otro conjunto, corresponden a otra esencia de modo, componen la existencia de otro modo. Tal es ya la doctrina del *Tratado breve,* concerniente al pasaje de modos a la existencia.[14] La *Ética* dice aún con

14. *TB,* II, prefacio, nota 1, SS VII-XIV.

mayor claridad: poco importa que las partes constitutivas de un modo existente se renueven a cada instante; el conjunto sigue siendo el mismo, mientras esté definido por una relación bajo la que sus partes cualesquiera pertenecen a tal esencia de modo. El modo existente está pues sujeto a variaciones considerables y continuas: poco importa también que la repartición del movimiento y del reposo, de la velocidad y de la lentitud, cambie entre las partes. Tal modo continúa existiendo mientras la misma relación subsista en el conjunto infinito de sus partes.[15]

Debe, pues, reconocerse que una esencia de modo (grado de potencia) se expresa eternamente en una cierta relación graduada. Pero el modo no pasa a la existencia antes que una infinidad de partes extensivas no sean actualmente determinadas a entrar bajo esa misma relación. Esas partes pueden ser determinadas a entrar en otra relación; ellas se integran entonces a un conjunto infinito, más grande o más pequeño, que corresponde a otra esencia de modo y compone la existencia de otro modo. La teoría de la existencia en Spinoza comporta pues tres elementos: *la esencia singular,* que es un grado de potencia o de intensidad; *la existencia particular,* siempre compuesta de una infinidad de partes extensivas; *la forma individual,* es decir, la relación característica o expresiva, que corresponde eternamente a la esencia del modo, pero bajo la que también una infinidad de partes se relacionan temporalmente a esta esencia. En un modo existente, la existencia es un grado de potencia; este grado se expresa en una relación; esa relación subsuma una infinidad de partes. De donde la fórmula de Spinoza: las partes, como estando «bajo la dominación de una sola y misma naturaleza, obligadas a ajustarse unas a otras según qué les exige esa naturaleza».[16]

Una esencia de modo se expresa eternamente en una relación, pero no debemos confundir la esencia y la relación en la que se expresa. Una esencia de modo no es causa de la existencia del modo mismo: esta proposición retoma, en términos spinozistas, un viejo principio según el que la existencia de un

15. *E,* II, * lemas 4, 6 y 7.
16. *Carta 32, a Oldenburg,* III, pp. 120-121.

ser finito no deriva de su esencia. Pero, ¿cuál es el nuevo sentido de este principio en las perspectivas de Spinoza? Significa lo siguiente: por mucho que una esencia de modo se exprese en una relación característica, no es ella la que determina una infinidad de partes extensivas a entrar bajo esa relación. (No es la naturaleza simple la que establece por ella misma su dominación, ni la que obliga ella misma a partes a ajustarse conformemente a la relación en la que se expresa.) Pues las partes extensivas se determinan unas a otras, desde el exterior y al infinito; no tienen otra determinación que extrínseca. Un modo pasa a la existencia, no en virtud de su esencia, sino en virtud de leyes puramente mecánicas que determinan una infinidad de partes extensivas cualesquiera a entrar bajo tal relación precisa, en la que su esencia se expresa. Un modo deja de existir desde que sus partes son determinadas a entrar bajo otra relación, correspondiente a otra esencia. Los modos pasan a la existencia, y dejan de existir, en virtud de leyes exteriores a sus esencias.

¿Cuáles son estas leyes mecánicas? En el caso de lo extenso, se trata en última instancia de leyes de la comunicación del movimiento. Si consideramos la infinidad de cuerpos simples, vemos que ellos se agrupan en conjuntos infinitos siempre variables. Pero el conjunto de todos esos conjuntos permanece constante, estando definida esa constancia por la cantidad de movimiento, es decir, por la proporción total que contiene una infinidad de relaciones particulares, relaciones de movimiento y de reposo. Los cuerpos simples jamás son separables de una de esas relaciones cualesquiera, bajo las que pertenecen a un conjunto. Ahora bien, permaneciendo siempre constante la proporción total, esas relaciones se hacen y deshacen, según leyes de composición y descomposición.

Supongamos dos cuerpos compuestos; cada uno posee, bajo cierta relación, una infinidad de cuerpos simples o de partes. Cuando se encuentran, puede suceder que las dos relaciones sean directamente componibles. Entonces las partes de uno se ajustan a las partes del otro, bajo una tercera relación compuesta de las dos precedentes. Hay aquí formación de un cuerpo aún más compuesto que aquellos de los que habíamos partido. En un texto célebre, Spinoza muestra cómo el quilo y la linfa

componen su relación respectiva para formar, bajo una tercera relación, la sangre.[17] Pero, en condiciones más o menos complejas, ese proceso es el de todo nacimiento o de toda formación, es decir, de todo paso a la existencia: algunas partes se encuentran bajo dos relaciones diferentes; cada una de esas relaciones corresponde ya a una esencia de modo; las dos relaciones se componen de manera tal que las partes que se encuentran entran bajo una tercera relación, que corresponde a otra esencia de modo; el modo correspondiente pasa entonces a la existencia. Pero puede suceder que las dos relaciones no sean directamente componibles. Los cuerpos que se encuentran, o bien son indiferentes el uno al otro; o bien el uno, bajo su relación, descompone la relación del otro, por lo tanto destruye al otro cuerpo. Es el caso de un tóxico o de un veneno, que destruye al hombre descomponiendo la sangre. Es el caso de la alimentación, pero en sentido inverso: el hombre fuerza las partes del cuerpo del que se nutre a una nueva relación que conviene con la suya, pero que supone la destrucción de la relación bajo la que el cuerpo existía precedentemente.

Existen pues leyes de composición y de descomposición de relaciones que determinan el paso a la existencia de los modos y también el fin de su existencia. Esas leyes eternas no afectan en nada la verdad eterna de cada relación: cada relación tiene una verdad eterna, en tanto una esencia se expresa en ella. Pero las leyes de composición y de descomposición determinan las condiciones bajo las que una relación es efectuada, es decir, subsuma actualmente partes extensivas, o al contrario deja de ser efectuada. Es por ello que sobre todo no debemos confundir las esencias con las relaciones, ni la ley de producción de las esencias con la ley de composición de las relaciones. No es la esencia la que determina la efectuación de la relación en la que se expresa. Las relaciones se componen y se descomponen según leyes que son las suyas. El orden de las esencias se define por una conveniencia total. No es lo mismo para el orden de las relaciones: sin duda todas las relaciones se combinan al infinito, pero no de cualquier manera. Cualquier relación no se compone con cualquier otra. Estas leyes de composición que son propias

17. *Carta 32, a Oldenburg.*

a las relaciones características, y que reglan el paso de los modos a la existencia, plantean múltiples problemas. Estas leyes no están contenidas en las esencias mismas. ¿Spinoza ya pensaba en ellas cuando hablaba, en el *Tratado de la reforma,* de leyes inscritas en los atributos y en los modos infinitos «como en sus verdaderos códigos»? [18] La complejidad de ese texto nos prohibe su utilización por el momento. Por otra parte, ¿conocemos esas leyes, y cómo? Spinoza bien parece admitir que debemos pasar por un estudio empírico de los cuerpos para saber cuáles son sus relaciones y cómo se componen.[19] Como sea, nos basta provisoriamente con marcar la irreductibilidad de un orden de relaciones al orden de las esencias mismas.

La existencia de un modo no deriva pues de su esencia. Cuando un modo pasa a la existencia, es determinado hacerlo por una ley mecánica que compone la relación en la que se expresa, es decir, que obliga una infinidad de partes extensivas a entrar en esa relación. En Spinoza, el paso a la existencia jamás debe ser comprendido como un paso de lo posible a lo real: como tampoco una esencia de modo es un «posible», un modo existente no es la realización de un posible. Las esencias existen necesariamente, en virtud de su causa; los modos de los que son las esencias pasan necesariamente a la existencia en virtud de causas que determinan las partes a entrar en las relaciones que corresponden a sus esencias. En todas partes la necesidad como única modalidad del ser, pero esta necesidad tiene dos niveles. Hemos visto que la distinción de una esencia y de su propia existencia no debía interpretarse como una distinción real; como tampoco, la distinción de una esencia y la existencia del modo mismo. El modo existente es la esencia misma en tanto posee actualmente una infinidad de partes extensivas. Igual que la esencia existe en virtud de su causa, el modo mismo existe en virtud de la causa que determina algunas partes a pertenecerle. Pero las dos formas de causalidad que de esta manera estamos obligados a considerar

18. TRE, 101.

19. *Carta 30, a Oldenburg:* «... Ignoro cómo cada una de esas partes se acuerda con el todo, cómo ella se une a las otras» (III, p. 119).

... fuerzan a definir dos tipos de posición modal, dos tipos ¿e distinción modal.

Mientras considerábamos las esencias de modos, las definíamos como realidades intensivas. No se distinguían del atributo, no se distinguían unas de otras, salvo en un tipo de distinción muy especial (distinción intrínseca). No existían sino como contenidas en el atributo, sus ideas no existían sino como comprendidas en la idea de Dios. Todas las esencias eran «complicadas» en el atributo; es bajo esta forma que existían, y que expresaban la esencia de Dios, cada una según su grado de potencia. Pero cuando los modos pasan a la existencia, adquieren partes extensivas. Adquieren un tamaño y una duración: cada modo dura cuanto las partes permanezcan en la relación que lo caracteriza. De allí, bien debe reconocerse que los modos existentes se distinguen *extrínsecamente* del atributo, y se distinguen *extrínsecamente* unos de otros. *Los pensamientos metafísicos* definían «el ser de la existencia» como «la esencia misma de las cosas al exterior de Dios», por oposición al «ser de la esencia» que designaba las cosas tal cual son «comprendidas en los atributos de Dios».[20] Puede ser que esta definición corresponda más de lo que se cree al pensamiento de Spinoza mismo. Presenta a ese respecto varios caracteres importantes.

Nos recuerda primeramente que la distinción de la esencia y de la existencia jamás es una distinción real. El ser de la esencia (existencia de la esencia), es el planteamiento de la esencia en un atributo de Dios. El ser de la existencia (existencia de la cosa misma), es aún un planteamiento de la esenéia, pero un planteamiento extrínseco, *fuera* del atributo. Ahora bien, no vemos que la *Ética* renuncie a esta tesis. La existencia de una cosa particular, es la cosa misma, ya no solamente en tanto está contenida en el atributo, ya no solamente en tanto está comprendida en Dios, sino en tanto dura, en tanto está en relación con un cierto tiempo y un cierto lugar distintos extrínsecamente.[21] Se objetará que tal concepción se opone

20. *PM*, I, cap. 2.
21. *E*, II, 8, cor.: distinción entre «existir durando» y «existir estando *solamente* contenido en el atributo». *E*, V, 29, cor.: distinción entre «existir

radicalmente a la inmanencia. Puesto que, desde el punto de vista de la inmanencia, al pasar a la existencia los modos no dejan de pertenecer a la substancia y de estar contenidos en ella. Este punto es tan evidente que debe buscarse más allá. Spinoza no dice que los modos existentes dejen de estar contenidos en la substancia, sino que «ya no están solamente» contenidos en la substancia o en el atributo.[22] La dificultad se resuelve holgadamente *si consideramos que la distinción extrínseca es aún y siempre una distinción modal.* Los modos no dejan de ser modos cuando son colocados fuera del atributo, puesto que esta posición extrínseca es puramente modal y no substancial. Si se nos permite una aproximación accidental con Kant, se recordará que Kant explica que el espacio es la forma de la exterioridad, pero que esta forma de exterioridad no es menos interior al yo que la forma de interioridad: presenta objetos como exteriores a nosotros mismos y como exteriores unos a otros, sin ninguna ilusión, pero ella misma nos es interior y continúa siéndonos interior.[23] Igualmente en Spinoza, en un contexto muy otro, y respecto a un tema muy distinto: la cantidad extensiva pertenece al atributo tanto como la cantidad intensiva; pero es como una forma de exterioridad propiamente modal. Presenta los modos existentes como exteriores al atributo, como exteriores unos a otros. No deja de estar contenida, como todos los modos existentes, en el atributo que ella modifica. La idea de una distinción modal-extrínseca no contradice de ningún modo el principio de la inmanencia.

En consecuencia, ¿qué significa esta distinción modal extrínseca? Cuando los modos son objeto de una posición extrín-

en relación con un cierto tiempo y un cierto lugar» y «existir como contenido en Dios y derivando de la necesidad de su naturaleza».

22. Cf. E, II, 8, cor. y esc: *non tantum... sed etinm...*

23. Cf. Kant, *Crítica de la razón pura,* 1.* ed. («crítica del cuarto paralogismo ...»): La materia «es una especie de representaciones (intuiciones) que se llaman *exteriores,* no porque se relacionen a objetos exteriores en sí, sino porque relacionan las percepciones del espacio, donde todas las cosas existen unas fuera de otras, *mientras que el espacio mismo es en nosotros [...]* El espacio mismo, con todos sus fenómenos como representación, no existe sino en mí; en ese espacio sin embargo, lo real, o la materia en la que la materia de todos los objetos de la intuición exterior me es dada verdaderamente e independientemente de toda ficción».

seca, dejan de existir bajo la forma *complicada* que es la de ellos mientras sus esencias están solamente contenidas en el atributo. Su nueva existencia es una *explicación:* explican el atributo, cada uno lo explica «de una manera cierta y determinada». Es decir: cada modo existente explica el atributo en la relación que lo caracteriza, de una manera que se distingue extrínsecamente de otras maneras en otras relaciones. Es en este sentido que el modo existente no es menos expresivo que la esencia de modo, pero lo es de otra manera. El atributo ya no se expresa en las esencias de modo que complica o contiene, conforme a sus grados de potencia; se expresa allende en modos existentes, que lo explican de manera cierta y determinada, es decir, conforme a las relaciones que corresponden a sus esencias. La expresión modal entera está constituida por este doble movimiento de la complicación y de la explicación.[24]

24. Las esencias de modos, en tanto son comprendidas en el atributo, son ya «explicaciones». Así Spinoza habla de la esencia de Dios en tanto ella fe *explica* por la esencia de tal o tal modo: *E,* IV, 4, dem. Pero hay dos regímenes de explicación, y la palabra *explicar* conviene particularmente al segundo.

Capítulo XrV

¿QUÉ ES LO QUE PUEDE UN CUERPO?

La tríada expresiva del modo finito se presenta así: la esencia como grado de potencia; la relación característica en la que se expresa; las partes extensivas subsumadas en esta relación, y que componen la existencia del modo. Pero vemos que, en la *Ética,* un estricto sistema de equivalencias nos conduce a una segunda tríada del modo finito: la esencia como grado de potencia; un cierto poder de ser afectado en el que se expresa; afecciones que colman a cada instante ese poder.

¿Cuáles son estas equivalencias? Un modo existente posee actualmente un muy grande número de partes. Ahora bien, la naturaleza de las partes extensivas es tal que «se afectan» unas a otras al infinito. De ello se concluye que el modo existente es afectado de un muy grande número de maneras. Spinoza va de las partes a sus afecciones, de sus afecciones a las afecciones del modo existente entero.[1] Las partes extensivas no pertenecen a tal modo sino en cierta relación. Igualmente, las afecciones de un modo se suponen en función de un cierto poder de ser afectado. Un caballo, un pez, un hombre, o incluso dos hombres comparados el uno con el otro, no tienen el mismo poder de ser afectados: no son afectados por las mismas cosas, o no son afectados de la misma manera por la misma cosa* Un modo deja de existir cuando ya no puede seguir mante-

1. Cf. *E,* II, 28, dem.: «Las afecciones son las maneras de las que partes del cuerpo humano, y consecuentemente el cuerpo entero es afectado». Asimismo II, * postulado 3.

2. *E,* III, 51, prop. y dem., y 57 esc.

iendo entre sus partes la relación que lo caracteriza; igualmente, deja de existir cuando «ya no está apto para poder ser afectado de un gran número de maneras».[3] En breve, una relación no es separable de un poder de ser afectado. De manera que Spinoza puede considerar como equivalentes dos preguntas fundamentales: *¿Cuál es la estructura* (fábrica) *de un cuerpo? ¿Qué es lo que puede un cuerpo?* La estructura de un cuerpo es la composición de su relación. Lo que puede un cuerpo es la naturaleza y los límites de su poder de ser afectado.[4]

Esta segunda tríada del modo finito muestra bien cómo el modo expresa la substancia, participa de la substancia e, incluso, la reproduce a su manera. Dios se definía por la identidad de su esencia y de una potencia absolutamente infinita *(potentia);* como tal, tenía una *potestas,* es decir un poder de ser afectado de una infinidad de maneras; este poder era eternamente y necesariamente colmado, siendo Dios causa de todas las cosas en el mismo sentido que causa de sí. Por su lado, el modo existente tiene una esencia idéntica a un grado de potencia; como tal tiene una aptitud de ser afectado, un poder de ser afectado de un muy grande número de maneras; mientras existe, este poder es colmado de manera variable, pero siempre y necesariamente colmado bajo la acción de los modos exteriores.

¿Cuál es, desde todos estos puntos de vista, la diferencia entre el modo existente y la substancia divina? En primer lugar, no se confundirá «infinidad de maneras» y «muy grande número de maneras». Un muy grande número, eso es una infinidad, pero de un tipo especial: infinito más o menos grande, que se relaciona a alguna cosa limitada. Dios, al contrario, es afectado de una infinidad de maneras: es un irifinito por la causa, puesto que Dios es causa de todas sus afecciones; es un infinito propiamente ilimitado, que comprende todas las esencias de modos y todos los modos existentes.

Segunda diferencia: Dios es causa de todas sus afecciones, por lo tanto no puede padecer de ellas. Uno se equivocaría, en

3. *E,* IV, 39, dem.
4. £, III, 2, esc.: «Nadie en efecto ha determinado hasta el presente *lo que puede* el cuerpo [...] Pues nadie, hasta el presente, ha conocido la *estructura* del cuerpo».

efecto, al confundir afección y pasión. Una afección no es una pasión sino cuando no se explica por la naturaleza del cuerpo afectado: sin duda la engloba, pero se explica por la influencia de otros cuerpos. Si suponemos afecciones que se explican enteramente por la naturaleza del cuerpo afectado, estas afecciones son activas, son ellas mismas acciones.[5] Apliquemos a Dios el principio de esta distinción: no hay causas exteriores a Dios; Dios es necesariamente causa de todas sus afecciones, todas sus afecciones se explican por su naturaleza, por lo tanto son acciones.[6] No es igual para los modos existentes. Éstos no existen en virtud de su propia naturaleza; su existencia está compuesta de partes extensivas que son determinadas y afectadas desde fuera, al infinito. Es pues forzoso que cada modo existente sea afectado por modos exteriores, que sufra cambios que no se explican por su sola naturaleza. Sus afecciones son primero y ante todo pasiones.[7] Spinoza nota que la infancia es un estado miserable, pero un estado común en el que dependemos «al grado más elevado de las causas exteriores».[8] La gran pregunta que se plantea a propósito del modo existente finito es pues: ¿Llegará a afecciones activas, y cómo? Esta pregunta es hablando con propiedad la pregunta «ética». Pero, incluso supuesto que el modo llegue a producir afecciones activas, mientras exista no suprimirá en él toda pasión, sino hará solamente que sus pasiones no ocupen más de una pequeña parte de él mismo.[9]

Una última diferencia concierne el contenido mismo de la palabra «afección», según se la atribuya a Dios o a los modos. Pues las afecciones de Dios son los modos mismos, esencias de modos y modos existentes. Sus ideas expresan la esencia de Dios como causa. Pero las afecciones de los modos son como afecciones de segundo grado, afecciones de afecciones: por ejemplo, una afección pasiva que soportamos no es sino el efecto de un cuerpo sobre el nuestro. La idea de esta afección no expresa la causa, es decir, la naturaleza o esencia del cuerpo

5. *E*, III, def. 1-3.
6. *TB*, II, cap. 26, 7-8.
7. *E*, IV, 4, prop., dem. y cor.
8. *E*, V, 6, esc.; y 39, esc.
9. Q. *E*, V, 20, esc.

exterior: indica más bien la constitución presente de nuestro cuerpo, por lo tanto la manera de la que nuestro poder de ser afectado se encuentra colmado en tal momento. La afección de nuestro cuerpo es solamente una imagen corporal, y la idea de afección tal cual es en nuestro espíritu, una idea inadecuada o una imaginación. Tenemos aún otra especie de afecciones. De una idea de afección que nos es dada se originan necesariamente «afectos» o sentimientos *(affectus)*.[10] Estos sentimientos son ellos mismos afecciones, o más bien ideas de afecciones de naturaleza original. Se evitará atribuir a Spinoza tesis intelectualistas que jamás fueron las suyas. En efecto, una idea que tenemos indica el estado actual de la constitución de nuestro cuerpo; mientras nuestro cuerpo existe, dura y se define por la duración; su estado actual no es, pues, separable de un estado precedente con el que se concatena en una duración continua. Es por ello que, *a toda idea que indica un estado de nuestro cuerpo está ligada necesariamente otra especie de idea que engloba la relación de ese estado con el estado pasado.* Spinoza precisa: no se creerá que se trata de una operación intelectual abstracta, por la que el espíritu compararía dos estados.[11] Nuestros sentimientos, por ellos mismos, son ideas que engloban la relación concreta del presente con el pasado en una duración conünua: engloban las variaciones de un modo existente que dura.

Las afecciones dadas de un modo son pues de dos tipos: estados del cuerpo o ideas que indican esos estados, variaciones del cuerpo o ideas que engloban esas variaciones. Las segundas se concatenan con las primeras, varían al mismo tiempo que ellas: se adivina cómo, a partir de una primera afección, nuestros sentimientos se concatenan con nuestras ideas, de manera de colmar a cada instante todo nuestro poder de ser afectado. Pero, sobre todo, siempre somos llevados a una cierta condición del modo, que es la del hombre en particular: las ideas

10. El afecto, el sentimiento, supone una idea y deriva de ella: *TB*, Apéndice II, 7; £, II, axioma 3.

11. *E*, III, definición general de los afectos: «No entiendo que el espíritu compare la presente constitución del cuerpo con un pasado, sino que la idea Que constituye la forma del afecto afirme del cuerpo algo que englobe en verdad más o menos realidad que antes».

que le son dadas primero son afecciones pasivas, ideas inadecuadas o imaginaciones; los afectos o sentimientos que de ellas derivan son pues pasiones, sentimientos ellos mismos pasivos. No se ve cómo un modo finito, sobre todo al comienzo de su existencia, podría tener otra cosa que ideas inadecuadas; no se ve en consecuencia cómo podría experimentar otra cosa que sentimientos pasivos. El vínculo entre ambos está bien señalado por Spinoza; la idea inadecuada es una idea de la que no somos causa (no se explica formalmente por nuestra potencia de comprender); esta idea inadecuada es ella misma causa (material y eficiente) de un sentimiento; no podemos pues ser causa adecuada de ese sentimiento; luego un sentimiento del que no somos causa adecuada es necesariamente una pasión.[12] Nuestro poder de ser afectado se encuentra pues colmado, desde el comienzo de nuestra existencia, por ideas inadecuadas y sentimientos pasivos.

Un vínculo de tal profundidad se verificaría entre ideas supuestas adecuadas y sentimientos activos. Una idea adecuada en nosotros se definirá formalmente como una idea de la que seríamos causa; sería causa material y eficiente de un sentimiento; seríamos causa adecuada de ese sentimiento mismo; ahora un sentimiento del que somos causa adecuada es una acción. Es en este sentido que Spinoza puede decir: «En la medida en que nuestro espíritu tiene ideas adecuadas, es necesariamente activo en ciertas cosas, y en la medida en que tiene ideas inadecuadas, es necesariamente pasivo en ciertas cosas»; «Las acciones del espíritu nacen en las solas ideas adecuadas; y las pasiones dependen de las solas ideas inadecuadas».[13] De inmediato, la pregunta propiamente ética se halla ligada a la pregunta metodológica: ¿Cómo llegaremos a ser activos? ¿Cómo llegaremos a producir ideas adecuadas?

Se puede presentir ya la importancia extrema de un dominio de la *Ética*, aquel de las variaciones existenciales del modo

12. *Adecuado* e *inadecuado* califican en primer lugar ideas. Pero, en segundo lugar, son calificaciones de una causa: somos «causa adecuada» de un sentimiento que se colige de una idea adecuada que tenemos.
13. *E*, III, 1 y 3.

finito, variaciones expresivas. Estas variaciones son de varios tipos, y deben interpretarse a varios niveles. Dado un modo que tiene tal esencia y tal poder de ser afectado. Sus afecciones pasivas (ideas inadecuadas y sentimientos-pasiones) cambian constantemente. De todas maneras, mientras su poder de ser afectado se encuentre colmado por afecciones pasivas, ese poder mismo se presenta como una *fuerza o potencia de padecer.* Se llama potencia de padecer al poder de ser afectado, en tanto se halla actualmente colmado por afecciones pasivas. La potencia de padecer del cuerpo tiene por equivalente en el alma la potencia de imaginar y de experimentar sentimientos pasivos.

Supongamos ahora que el modo, en la medida en que dura, llegue a colmar (al menos parcialmente) su poder de ser afectado por afecciones activas. Bajo este aspecto, este poder se presenta como *fuerza o potencia de actuar.* La potencia de comprender o de conocer es la potencia de actuar propia al alma. Pero, precisamente, *el poder de ser afectado permanece constante, sea cual sea la proporción de las afecciones pasivas y de las afecciones activas.* Llegamos pues a la hipótesis siguiente: La proporción de las afecciones pasivas y activas sería susceptible de variar, por un mismo poder de ser afectado. Si llegamos a producir afecciones activas, nuestras afecciones pasivas disminuyen en igual medida. Mientras permanezcamos en afecciones pasivas, nuestra potencia de actuar está «impedida» en igual medida. En breve, por una misma esencia, por un mismo poder de ser afectado, la potencia de padecer y la potencia de actuar serían susceptibles de variar en razón inversamente proporcional. Ambas constituyen el poder de ser afectado, en proporciones variables.[14]

En segundo lugar, es necesario hacer intervenir otro nivel de variaciones posibles. Puesto que el poder de ser afectado no permanece constante siempre, ni bajo todos los puntos de vista. En efecto, Spinoza sugiere que la relación, que caracteriza

14. El poder de ser afectado se define como la aptitud de un cuerpo, tanto de padecer como de actuar: cf. *E,* II, 13, esc. («mientras más apto un cuerpo, en relación a los otros, de actuar y de padecer de mayor número de maneras a la vez...»); IV, 38, prop. («mientras más apto es hecho el cuerpo de ser afectado y de afectar a otros cuerpos de varias maneras ...»)

un modo existente en su conjunto, está dotada de una especie de elasticidad. Más aún, su composición pasa por tantos momentos, y también su descomposición, que casi se puede decir que un modo cambia de cuerpo o de relación saliendo de la infancia, o entrando en la vejez. Crecimiento, envejecimiento, enfermedad: nos es difícil reconocer a un mismo individuo. Y aún, ¿es que es el mismo individuo? Estos cambios, insensibles o bruscos, en la relación que caracteriza a un cuerpo, los constatamos también en su poder de ser afectado, como si poder y relación gozaran de un margen, de un límite en el que se forman y se deforman.[15] Ciertos pasajes de la *Carta a Meyer* adquieren aquí todo su sentido, que hace alusión a la existencia de un máximo y de un mínimo.

Precedentemente, hemos hecho como si la potencia de padecer y la potencia de actuar formaran dos principios distintos, cuyo ejercicio fuera inversamente proporcional para un mismo poder de ser afectado. Y esto es verdadero, pero solamente en el marco de los límites extremos de ese poder. Es verdadero, mientras consideremos las afecciones abstractamente, sin considerar concretamente la esencia del modo afectado. ¿Por qué? Estamos al umbral de un problema que halla su desarrollo en Leibniz tanto como en Spinoza. No es por azar que Leibniz, después de su primera lectura de la *Ética,* declara admirar la teoría de las afecciones en Spinoza, la concepción spinozista de la acción y de la pasión. Más que a una influencia de Spinoza sobre Leibniz, debe pensarse en una coincidencia en el desarrollo de sus filosofías respectivas.[16] Esta coincidencia es, por tanto, más notable. A un cierto nivel Leibniz presenta la tesis siguiente: la fuerza de un cuerpo, llamada «fuerza derivativa», es doble; es fuerza de actuar y fuerza de

15. *E,* IV, 39, esc.: «Sucede a veces que un hombre experimente tales cambios que yo no diría cómodamente que es el mismo. Es eso lo que he escuchado contar de cierto poeta español [...] Y si ello parece increíble, ¿qué diremos de los niños? Un hombre de edad avanzada cree la naturaleza de ellos tan diferente de la suya que no podría persuadirse que jamás ha sido niño si no conjeturara de él mismo según los demás».

16. Las notas de Leibniz testimonian de un interés constante por la teoría de la acción y de la pasión en Spinoza: cf. por ejemplo un texto posterior a 1704, t. II, ed. Grúa, pp. 667 ss. Leibniz se expresará a menudo en términos análogos a los de Spinoza: G. Friedmann lo ha mostrado bien, *Leibniz el Spinoza,* N. R. F., 1946, p. 201.

padecer, fuerza activa y fuerza pasiva; la fuerza activa permanece «muerta» o llega a «vivir», según los obstáculos o las solicitaciones que encuentra, registrados por la fuerza pasiva. Pero, a un nivel más profundo, Leibniz pregunta: la fuerza pasiva ¿debe ser concebida como distinta a la fuerza activa? ¿Es autónoma en su principio, tiene una positividad cualquiera, afirma alguna cosa? La respuesta es: sólo la fuerza activa es real de derecho, positiva y afirmativa. La fuerza pasiva nada afirma, nada expresa salvo la imperfección del finito. Todo hace pensar que la fuerza activa ha heredado de todo lo que es real, positivo o perfecto en el finito mismo. La fuerza pasiva no es una fuerza autónoma, sino la simple limitación de la fuerza activa. No sería una fuerza sin la fuerza activa que limita. Significa la limitación inherente a la fuerza activa; y finalmente la limitación de una fuerza aún más profunda, es decir, de una *esencia* que se afirma y se expresa únicamente en la fuerza activa en tanto tal.[17]

Spinoza también presenta una primera tesis: la potencia de padecer y la potencia de actuar son dos potencias que varían correlativamente, permaneciendo igual el poder de ser afectado; la potencia de actuar está muerta o viva (Spinoza dice: impedida o ayudada) según los obstáculos o las ocasiones que encuentra del lado de las afecciones pasivas. Pero esta tesis, verdadera físicamente, no es verdadera metafísicamente. En Spinoza ya, a un nivel más profundo, la potencia de padecer nada expresa de positivo. En toda afección pasiva, hay algo imaginario que le impide ser real. No somos pasivos y apasionados sino en razón de nuestra imperfección, por nuestra imperfección misma. «Pues es cierto que el agente actúa por lo que tiene, y que el paciente padece por lo que no tiene»; «El padecimiento, en el que el agente y el paciente son distintos, es una imperfección palpable».[18] Padecemos de una cosa exterior, distinta de nosotros mismos; tenemos pues nosotros mismos una fuerza de padecer y una fuerza de actuar distin-

17. Cf. Leibniz, De *la naturaleza en ella misma...* (1698), § 11. Esta relación de la fuerza pasiva y de la fuerza activa es analizada por M. Gueroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes,* Les Belles Lettres, 1934, pp. 166-169.

18. *TB*, II, cap. 26, 7; y I, cap. 2, 23. Cf. *E*, III, 3, esc.: «Las pasiones no se relacionan al espíritu sino en tanto hay algo que engloba una negación».

tas. Pero nuestra fuerza de padecer es solamente la imperfección, la finitud o la limitación de nuestra fuerza de actuar en ella misma. Nuestra fuerza de padecer nada *afirma,* porque nada *expresa* en absoluto: «engloba» solamente nuestra impotencia, es decir, la limitación de nuestra potencia de actuar. En verdad, nuestra potencia de actuar es nuestra impotencia, nuestra servidumbre, es decir *el grado más bajo de nuestra potencia de actuar:* de donde, el título del libro IV de la *Ética,* «De la servidumbre del hombre». La potencia de imaginar bien es una potencia o una virtud, dice Spinoza, pero lo sería aún más si dependiera de nuestra naturaleza, es decir si fuese activa, en vez de significar tan sólo la finitud o la imperfección de nuestra potencia de actuar, abreviando, nuestra impotencia.[19]

No sabemos aún cómo llegaremos a producir afecciones activas; no sabemos pues cuál es nuestra potencia de actuar. Y sin embargo, podemos decir lo siguiente: la potencia de actuar es la única forma real, positiva y afirmativa de un poder de ser afectado. Mientras nuestro poder de ser afectado se halle colmado por afecciones pasivas, está reducido a su mínimo, y manifiesta solamente nuestra finitud o nuestra limitación. Todo hace pensar que, en la existencia del modo finito, se produce una disyunción: el negativo cae del lado de las afecciones pasivas, expresando las afecciones activas todo lo positivo del modo finito. En efecto, las afecciones activas son las únicas en colmar realmente y positivamente el poder de ser afectado. La potencia de actuar, ella sola, es idéntica al poder de ser afectado entero; la potencia de actuar, ella sola, expresa la esencia, y las afecciones activas, ellas solas, afirman la esencia. En el modo existente la esencia se confunde con la potencia de actuar, la potencia de la esencia se confunde con la potencia de actuar, la potencia de actuar se confunde con el poder de ser afectado.

Se ven conciliarse en Spinoza dos inspiraciones fundamentales. Según la inspiración física: un poder de ser afectado permanece constante para una misma esencia, sea colmado por afecciones activas o afecciones pasivas; el modo es pues siempre tan perfecto como puede serlo. Pero según la inspiración

19. E, II, 17, esc.

ética, el poder de ser afectado no es constante sino en los límites extremos. Mientras es colmado por afecciones pasivas, está reducido a su mínimo; quedamos entonces imperfectos e impotentes, estamos de alguna manera separados de nuestra esencia o de nuestro grado de potencia, separados de lo que podemos. Es ciertamente verdad que el modo existente es siempre tan perfecto como puede serlo: pero solamente en función de las afecciones que pertenecen actualmente a su esencia. Ciertamente es verdad que las afecciones pasivas que experimentamos colman nuestro poder de ser afectados; pero antes lo han reducido a su mínimo, antes nos han separado de lo que podíamos (potencia de actuar). Las variaciones expresivas del modo finito no consisten pues solamente en variaciones mecánicas de las afecciones experimentadas, consisten aún en variaciones dinámicas de poder de ser afectado, y en variaciones «metafísicas» de la esencia misma: mientras el modo exista, su esencia misma es susceptible de variar según las afecciones que le pertenecen en tal momento.[20]

De donde la importancia de la cuestión ética. *No sabemos ni siquiera lo que puede un cuerpo,* dice Spinoza.[21] Es decir: *No sabemos ni siquiera de cuáles afecciones somos capaces, ni hasta dónde va nuestra potencia.* ¿Cómo podríamos saberlo antes? Desde el comienzo de nuestra existencia, somos necesariamente colmados de afecciones pasivas. El modo finito nace en condiciones tales que, por adelantado, está separado de su esencia o de su grado de potencia, separado de lo que puede, de su potencia de actuar. La potencia de actuar, podemos saberlo por razonamiento, es la única expresión de nuestra esencia, la única afirmación de nuestro poder de ser afectado. Pero ese saber permanece abstracto. No sabemos cuál es esa potencia de actuar, ni cómo adquirirla o reencontrarla. Y sin duda no lo sabremos jamás, si no intentamos concretamente llegar a ser activos. La *Ética* termina con el llamamiento siguiente: la mayor parte de los hombres no se siente existir sino cuando

20. Es por ello que Spinoza, en *E,* III (definición del deseo), emplea las palabras «afección *de* la esencia», *affectionem humanae essentiae.*

21. *E,* III, 2, esc.: «No se sabe lo que puede el cuerpo o lo que puede deducirse de la sola consideración de su naturaleza».

padece. No soportan la existencia sino padeciendo; «apenas deja de padecer (el ignorante) deja al mismo tiempo de ser».[22]

Leibniz tomó el hábito de caracterizar el sistema de Spinoza por la impotencia a la que se hallarían reducidas las criaturas: la teoría de los modos no sería sino un medio de retirar a las criaturas toda actividad, todo dinamismo, toda individualidad, toda realidad auténtica. Los modos serían solamente fantasmas, proyecciones fantásticas de una Substancia única. Y, de este carácter presentado como criterio, Leibniz usa para interpretar otras filosofías, para denunciar allí, sea los aderezos de un spinozismo bosquejado, sea las secuelas de un spinozismo oculto: así Descartes es el padre del spinozismo porque cree en la existencia de un extenso inerte y pasivo; los ocasionalistas son spinozistas sin quererlo en la medida en que retiran a las cosas toda acción y todo principio de actuar. Esta crítica de un spinozismo generalizado es hábil; pero no es seguro que Leibniz mismo haya creído en ella. (Si no, ¿por qué habría de admirar tanto la teoría spinozista de la acción y de la pasión en el modo?)

Es claro en todo caso, que todo desmiente esta interpretación en la obra de Spinoza. Spinoza recuerda constantemente que no se puede, sin desnaturalizarlos, confundir los modos con los entes de razón o con los «auxiliares de la imaginación». Cuando habla de las modificaciones, busca principios específicamente modales, sea para concluir de la unidad de la substancia a la unidad ontológica de los modos que difieren por el atributo, sea para concluir de la unidad de la substancia a la unidad sistemática de los modos contenidos en un sólo y mismo atributo. Y sobre todo la idea misma de modo jamás es un medio de retirar toda potencia propia a la criatura: al contrario, según Spinoza, es el único medio para mostrar cómo las cosas «participan» de la potencia de Dios, es decir, son partes de la potencia divina, pero partes singulares, cantidades intensivas o grados irreductibles. Como dice Spinoza, la poten-

22. E, V, 42, esc.

cia del hombre es una «parte» de la potencia o de la esencia Je Dios, pero solamente en tanto la esencia de Dios *se explica* ella misma por la esencia del hombre.[23]

De hecho Leibniz y Spinoza tienen un proyecto en común. Sus filosofías constituyen los dos aspectos de un nuevo «naturalismo». Este naturalismo es el verdadero sentido de la reacción anticartesiana. En páginas muy hermosas, Ferdinand Alquié ha mostrado cómo Descartes había dominado la primera mitad del siglo xvn llevando hasta su extremo la empresa de una ciencia matemática y mecanicista; el primer efecto de ésta era desvalorizar la Naturaleza, retirándole toda virtualidad o potencialidad, todo poder inmanente, todo ser inherente. La metafísica cartesiana completa la misma empresa, porque busca el ser fuera de la naturaleza, en un sujeto que la piensa y en un Dios que la crea.[24] En la reacción anticartesiana, al contrario, se trata de restaurar los derechos de una Naturaleza dotada de fuerzas o de potencia. Pero, también, se trata de conservar las adquisiciones del mecanismo cartesiano: toda potencia es actual y en acto; las potencias de la naturaleza ya no son virtualidades invocando entidades ocultas, almas o espíritus que las realicen. Leibniz formula perfectamente este programa: contra Descartes, devolver a la Naturaleza su fuerza de actuar y de padecer, pero sin recaer en una visión pagana del mundo, en una idolatría de la Naturaleza.[25] El programa de Spinoza es en todos sus aspectos semejante (con la sola excepción que no cuenta con el cristianismo para salvarnos de la idolatría). Spinoza y Leibniz se enfrentan con Boyle como representante de un mecanismo conforme de sí. Si Boyle quería aprendernos solamente que todo, en los cuerpos, se hace por figura y movimiento, la lección sería magra, siendo bien conocida desde Descartes.[26] Pero, para tales cuerpos, ¿qué figu-

23. *E,* IV, 4, dem.

24. Cf. F. Alquié, *Desearles, l'homme et l'oeuvre,* Hatier-Boivin, 1956, pp. 54-55. Es verdad que Descartes, en sus últimas obras, vuelve a consideraciones naturalistas, pero negativas más bien que positivas (F. Alquié, *La découverte méthaphysique de l'homme ebez Descartes,* P.U.F., 1950, pp. 271-272).

25. Leibniz, *De la naturaleza en ella misma...,* § 2. Y § 16: hacer una filosofía «igualmente distante del formalismo y del. materialismo».

26. Cf. la crítica de Boyle hecha por Leibniz, *De la naturaleza en ella misma...,* S 3.'Por Spinoza: *Cartas 6 y 13, a Oldenburg* («En lo que a mí

ras y qué movimientos? ¿Por qué *tal* figura, *tal* movimiento? Ahora se verá que el mecanismo no excluye la idea de una naturaleza o esencia de cada cuerpo, sino que al contrario la exige, como la razón suficiente de tal figura, de tal movimiento, de tal proporción de movimiento y reposo. La reacción anticartesiana es por todas partes búsqueda de una razón suficiente: razón suficiente para lo infinitamente perfecto, razón suficiente para el claro y el distinto, al fin razón suficiente para el mecanismo mismo.

El nuevo programa se realiza, en Leibniz, a través de tres niveles distintos. Primero todo se pasa en los cuerpos mecánicamente, por figura y movimiento. Pero los cuerpos son «agregados», actualmente e infinitamente compuestos, regidos por leyes. Ahora el movimiento no contiene ninguna marca distintiva de un cuerpo en un momento dado; las figuras que constituye tampoco son discernibles en diversos momentos. Son los movimientos mismos que suponen fuerzas, de padecer y de actuar, sin las que los cuerpos no se distinguirían más que sus figuras. O, si se prefiere, son las leyes mecánicas mismas que suponen una naturaleza íntima de los cuerpos que rigen. Puesto que estas leyes no serían «ejecutables» si confirieran a los cuerpos una simple determinación extrínseca y se impusieran a ellos independientemente de lo que son: es en este sentido que el efecto de una ley no puede ser simplemente comprendido en la voluntad de Dios, como lo creen los ocasionalistas, sino que debe serlo también *en los cuerpos mismos.* En consecuencia, a los agregados como tales, deben atribuírseles fuerzas derivativas: «la naturaleza inherente a las cosas no se distingue de la fuerza de actuar y de padecer».[27] Pero la fuerza derivativa a su vez no contiene su propia razón: es puramente instantánea, a pesar que une el instante a los precedentes y a los futuros. Remite pues a una ley de serie de instantes, que es como una fuerza primitiva o *esencia* individual. Simples y activas, estas esencias son la fuente de las fuerzas derivativas que se

respecta jamás he pensado, y en verdad me sería imposible creer que aquel sapiente hombre no haya tenido otro designio, en su *Tratado del salitre,* que el de mostrar la fragilidad de esa doctrina infantil y ridicula de las formas substanciales ...», cf. *Carta 13,* III, p. 45).

27. Leibniz, *De la naturaleza en ella misma...,* $ 9.

atribuyen a los cuerpos. Forman en fin una verdadera metafísica de la naturaleza, que no interviene en la física, pero que corresponde a esta física misma.

Ahora, en Spinoza, la realización del programa naturalista es bastante análoga. El mecanismo rige cuerpos existentes infinitamente compuestos. Pero ese mecanismo remite primeramente a una teoría dinámica del poder de ser afectado (potencia de actuar y de padecer); y, en última instancia, a una teoría de la esencia particular, que se expresa en las variaciones de esta potencia de actuar y de padecer. En Spinoza como en Leibniz, se distinguen tres niveles: mecanismo, fuerza, esencia. Es por ello que la verdadera oposición de ambos filósofos no debe buscarse en la crítica muy general de Leibniz, cuando sostiene que el spinozismo priva a las criaturas de todo poder y de toda actividad. Leibniz mismo revela las verdaderas razones de su oposición, a pesar de unirlas a ese pretexto. En verdad se trata de razones prácticas, referentes al problema del mal, de la providencia y de la religión, referentes a la concepción práctica del rol de la filosofía en su conjunto.

De todas maneras, es seguro que estas divergencias tienen también una forma especulativa. Creemos que lo esencial, a este respecto, concierne la noción de *conatus* en Spinoza y en Leibniz. Según Leibniz *conatus* tiene dos sentidos: físicamente designa la tendencia de un cuerpo en movimiento; metafísicamente, la tendencia de una esencia a la existencia. No puede ser así en Spinoza. Las esencias de modos no son «posibles»; no carecen de nada, son todo lo que son, incluso cuando los modos correspondientes no existen. No engloban pues tendencia alguna a pasar a la existencia. El *conatus* es la esencia del modo (o grado de potencia), *pero una vez que el modo ha comenzado a existir.* Un modo llega a existir cuando partes extensivas son determinadas desde el exterior a entrar en la relación que lo caracteriza: entonces y solamente entonces, su esencia misma es determinada como *conatus.* El *conatus* en Spinoza no es pues más que el esfuerzo de perseverar en la existencia, una vez dada ésta. Designa la función existencial de la esencia, es decir, la afirmación de la esencia en la existencia del modo. Es por ello, si consideramos un cuerpo existente, que el *conatus* no puede ser tampoco una tendencia al movimiento.

Los cuerpos simples son determinados desde el exterior al movimiento; no podrían serlo si no fueran igualmente determinables al reposo. En Spinoza se reencuentra constantemente la tesis antigua según la que el movimiento nada sería si el reposo no fuese asimismo algo.[28] El *conatus* de un cuerpo simple no puede ser sino un esfuerzo de conservar el estado al que ha sido determinado; el *conatus* de un cuerpo compuesto, un esfuerzo para conservar la relación de movimiento y de reposo que lo define, es decir por mantener partes siempre nuevas bajo esa relación que define su existencia.

Los caracteres dinámicos del *conatus* se concatenan con los caracteres mecánicos. El *conatus* de un cuerpo compuesto es también el esfuerzo de mantener ese cuerpo apto a ser afectado de un grande número de maneras.[29] Ahora, como las afecciones pasivas colman a su manera nuestro poder de ser afectado, nos esforzamos en perseverar en la existencia, no solamente en tanto se supone que tenemos ideas adecuadas y sentimientos activos, sino en tanto tenemos ideas inadecuadas y experimentamos pasiones.[30] El *conatus* de un modo existente no es pues separable de las afecciones que el modo experimenta a cada instante. Dos consecuencias se coligen.

Una afección, sea cual sea, se supone determina el *conatus* o la esencia. El *conatus*, en tanto determinado por una afección o por un sentimiento que nos es actualmente dado, se llama «deseo»; como tal se acompaña necesariamente de consciencia.[31] A la unión de los sentimientos con las ideas, debemos

28. TB, II, cap. 19, 8, nota 3: «... dos modos porque el reposo no es una pura nada». Si se puede hablar de una «tendencia» al movimiento, según Spinoza, es solamente en el caso en que un cuerpo es impedido de seguir el movimiento al que está determinado desde el exterior, por otros cuerpos no menos exteriores que contrarían esa determinación. Es en ese sentido ya, que Descartes hablaba de un *conatus:* cf. *Principios,* III, 56 y 57.

29. *E,* IV, 38 y 39 (las dos expresiones: «lo que dispone al cuerpo humano a que pueda ser afectado de más maneras», y «lo que hace que la relación de movimiento y de reposo que entre ellas tienen las partes del cuerpo humano sea conservada»).

30. *E,* III, 9, prop. y dem.

31. Sobre esta determinación de la esencia y del *conatus* por una afección *cualquiera,* cf. *E,* III, 56, fin de la dem.; y III, definición del deseo. En III, 9, esc, Spinoza había simplemente definido el deseo como el *conatus* o el apetito «con consciencia de sí». Era aquélla una *definición nominal.* Al contrario, cuando muestra que el *conatus* es necesariamente determinado por una

agregar una nueva unión, de los deseos con los sentimientos. Mientras nuestro poder de ser afectado permanezca colmado por afecciones pasivas, el *conatus* es determinado por pasiones o, como dice Spinoza, nuestros deseos mismos «nacen» de pasiones. Pero, incluso en ese caso, nuestra potencia de actuar se halla puesta en juego. En efecto, debe distinguirse lo que nos determina.y aquello a lo que somos determinados. Dada una afección pasiva, nos determina a hacer esto o aquello, a pensar en esto o en aquello, por lo que nos esforzamos de conservar nuestra relación o de mantener nuestro poder. Ora nos esforzamos en descartar una afección que no nos conviene, ora en retener una afección que nos conviene, y siempre con un deseo tanto más grande cuanto la afección misma es grande.[32] Pero ese «aquello a lo que» somos así determinados se explica por nuestra naturaleza o nuestra esencia, y remite a nuestra potencia de actuar.[33] Es verdad que la afección pasiva testimonia de nuestra impotencia y nos separa de lo que podemos; pero es verdad también que *engloba* un grado, por bajo que sea, de nuestra potencia de actuar. Si de alguna manera estamos separados de lo que podemos, es porque nuestra potencia de actuar está inmovilizada, fija, determinada a investir la afección pasiva. Pero, en este sentido, el *conatus* es siempre idéntico a la potencia de actuar misma. Las variaciones del *conatus,* en tanto es determinado por tal o tal afección, son variaciones dinámicas de nuestra potencia de actuar.[34]

¿Cuál es la verdadera diferencia entre Leibniz y Spinoza, de donde derivan también todas las oposiciones prácticas? En Spinoza, en no menor medida que en Leibniz, la idea de una Naturaleza expresiva se encuentra a la base del nuevo naturalismo. En Spinoza en no menor medida que en Leibniz, la expresión en la naturaleza significa que el mecanismo es superado de dos maneras. El mecanismo remite, por una parte, a un

afección *de la que tenemos la idea* (incluso inadecuada), da una definición real, implicando «la causa de la consciencia».

32. *E,* III, 37, dem.

33. *E,* III, 54, prop.

34. *E,* III, 57, dem.; *potentia seu conatus;* III, def. general de los afectos, explicación: *Agendi potentia sive existendi vis;* IV, 24, prop.: *Agere, vivere, suum esse conservare, haec tria idem significant.*

dinamismo del poder de ser afectado, definido por las variaciones de una potencia de actuar y de padecer; por otra parte, al planteamiento de esencias singulares definidas como grados de potencia. Pero los dos filósofos en absoluto proceden de igual manera. Si Leibniz reconoce a las cosas una fuerza inherente y propia, es haciendo de las esencias individuales sendas substancias. Al contrario, en Spinoza, es definiendo las esencias particulares como esencias de modos, y más generalmente, haciendo de las cosas mismas los modos de una substancia única. Pero esta diferencia permanece imprecisa. En verdad, en Leibniz, el mecanismo remite a aquello que lo supera como a las exigencias de una finalidad que permanece en parte trascendente. Si las esencias son determinadas como substancias, si no son separables de una tendencia a pasar a la existencia, es porque son tomadas en un orden de finalidad en función del que son elegidas por Dios, o incluso son simplemente sometidas a esa elección. Y la finalidad que preside así la constitución del mundo se vuelve a encontrar en un detalle de este mundo: las fuerzas derivativas testimonian de una armonía análoga, en virtud de la que el mundo es el mejor hasta sus partes mismas. Y no solamente tiene principios de finalidad que rigen las substancias y las fuerzas derivativas, sino que hay un acuerdo final entre el mecanismo mismo y la finalidad. En consecuencia, la Naturaleza expresiva en Leibniz es una naturaleza cuyos diferentes niveles se jerarquizan, se armonizan y, sobre todo, «simbolizan entre ellos». La expresión según Leibniz no estará jamás separada de una simbolización cuyo principio es siempre la finalidad o el acuerdo final.

En Spinoza, el mecanismo remite a lo que lo supera, pero como a las exigencias de una causalidad pura absolutamente inmanente. Sólo la causalidad nos hace pensar la existencia; es suficiente para hacérnosla pensar. Desde el punto de vista de la causalidad inmanente, los modos no son apariencias desprovistas de fuerza y de esencia. Spinoza se basa en esta causalidad bien comprendida para dotar las cosas de una fuerza o potencia propia, que les corresponde precisamente en tanto son modos. A diferencia de Leibniz, el dinamismo y el «esencialismo» de Spinoza excluyen deliberadamente toda finalidad. La teoría spinozista del *conatus* no tiene otra función: mostrar lo

que es el dinamismo, retirándole toda significación finalista. Si la Naturaleza es expresiva, no es en el sentido en el que sus diferentes niveles simbolizarían unos con otros; signo, símbolo, armonía están excluidas de las verdaderas potencias de la Naturaleza. *La tríada completa del modo se presenta así:* una esencia de modo se expresa en una relación característica; esta relación expresa un poder de ser afectado; este poder es colmado por afecciones variables, como esa relación, efectuado por partes que se renuevan. Entre esos diferentes niveles de la expresión, no se encontrará ninguna correspondencia final, ninguna armonía moral. No se encontrará sino la concatenación necesaria de los diferentes efectos de una causa inmanente. Tampoco hay en Spinoza una metafísica de las esencias, una dinámica de las fuerzas, una mecánica de los fenómenos. Todo es «física» en la Naturaleza: física de la cantidad intensiva que corresponde a las esencias de modos; física de la cantidad extensiva, es decir mecanismo por el que los modos mismos pasan a la existencia; física de la fuerza, es decir, dinamismo según el que la esencia se afirma en la existencia, desposando las variaciones de la potencia de actuar. Los atributos se explican en los modos existentes; las esencias de modos, ellas mismas contenidas en los atributos, se explican en relaciones o poderes; esas relaciones son efectuadas por partes, esos poderes por afecciones que los explican a su vez. La expresión en la Naturaleza jamás es una simbolización final, sino siempre y en todas partes una *explicación* causal.

Capítulo XV

LOS TRES ÓRDENES Y EL PROBLEMA DEL MAL

Un atributo se expresa de tres maneras: se expresa en su naturaleza absoluta (modo infinito inmediato), se expresa en tanto modificado (modo infinito mediato), se expresa de una manera cierta y determinada (modo infinito existente).[1] Spinoza cita él mismo los dos modos infinitos de lo extenso: el movimiento y el reposo, la figura del universo entero.[2] ¿Cuál es la significación de ello?

Sabemos que la relación de movimiento y de reposo debe ser considerada ella misma de dos maneras: en tanto expresa eternamente esencias de modos; en tanto subsuma temporalmente partes extensivas. Desde el primer punto de vista, el movimiento y el reposo no comprenden todas las relaciones sin contener asimismo todas las esencias tal cual son en el atributo. Es por ello que Spinoza, en el *Tratado breve*, afirma que el movimiento y el reposo comprenden las esencias mismas de las cosas que no existen.[3] Más netamente aún, sostiene que el movimiento afecta lo extenso antes de tener partes modales extrínsecas. Para admitir que el movimiento bien está en el «todo infinito», basta recordar que no hay movimiento solo, sino que a la vez movimiento y reposo* Este recuerdo es pla-

1. *E*, I, 21-25.
2. *Carta 64, a Schuller*, III, p. 206.
3. TB, Apéndice I, 4, dem.: «...Todas las esencias de cosas que vemos que, antes, cuando no existían, eran comprendidas en lo extenso, el movimiento y el reposo...»
4. TB, I, cap. 2, nota 6: «Pero, objeta usted, si hay movimiento en la materia, ese movimiento debe ser en una parte de la materia, no en el todo,

tónico: los neoplatónicos insistían a menudo en la inmanencia simultánea del movimiento y del reposo, sin la que el movimiento mismo sería impensable en el todo.

Desde el segundo punto de vista, las diversas relaciones agrupan conjuntos infinitos variables de partes extensivas. Determinan entonces las condiciones bajo las que los modos pasan a la existencia. Cada relación efectuada constituye la forma de un individuo existente. Luego no hay relación que no se componga en otra para formar, bajo una tercera relación, un individuo de grado superior. Al infinito: de manera que el universo en su totalidad es un sólo individuo existente, definido por la proporción total del movimiento y del reposo, comprendiendo todas las relaciones que se componen al infinito, subsumando el conjunto de todos los conjuntos bajo todas sus relaciones. Este individuo, según su forma, es la «*facies totius universi*, que permanece la misma a pesar de que cambia de una infinidad de maneras».[6]

Todas las relaciones se componen al infinito para formar esa *facies.* Pero se componen según leyes que les son propias, leyes contenidas en el modo infinito mediato. Es decir, que las relaciones no se componen no importa cómo, cualquier relación no se compone con cualquier otra. En ese sentido las leyes de composición nos han parecido ser precedentemente también leyes de descomposición; y cuando Spinoza dice que la *facies* permanece la misma cambiando de una infinidad de maneras, no hace solamente alusión a las composiciones de relaciones, sino también a sus destrucciones o descomposiciones. De todas maneras estas descomposiciones (no más que las composiciones) no afectan a la verdad eterna de las relaciones; una relación está compuesta, cuando comienza a subsumir

puesto que el todo es infinito; ¿en qué dirección podría, en efecto, moverse, puesto que nada existe fuera de él? Es, pues, en una parte. Respondamos: no hay movimiento solo, sino que a la vez movimiento y reposo, y ese movimiento está en el todo ...»

5. *Carla 64, a Schiller,* III, p. 206.

partes; se descompone cuando deja de ser efectuado así.[6] Descomponer, destruir significa pues solamente: al no componerse directamente dos relaciones, las partes subsumidas por una determinan (conformemente a una ley) las partes de la otra a entrar en una nueva relación que, ella, se compone con la primera.

Vemos que, de cierta manera, todo es composición en el orden de las relaciones. Todo es composición en la Naturaleza. Cuando el veneno descompone la sangre, es solamente de acuerdo con la ley que determina las partes de la sangre a entrar en una nueva relación que se compone con la del veneno. La descomposición no es sino el inverso de una composición. Pero la pregunta sigue en pie: ¿Por qué ese inverso? ¿Por qué las leyes de composición se ejercen también como leyes de destrucción? La respuesta debe ser: porque los cuerpos existentes no se encuentran *en el orden* en el que sus relaciones se componen. En todo encuentro, hay composición de relaciones, pero las relaciones que se componen no son necesariamente las de los cuerpos que se encuentran. Las relaciones se componen *según leyes;* pero los cuerpos existentes, estando ellos mismos compuestos de partes extensivas, se encuentran *poco a poco.* Las partes de uno de los cuerpos pueden, pues, ser determinadas a tomar una nueva relación exigida por la ley perdiendo aquella bajo la que pertenecían a ese cuerpo.

Si consideramos el orden de las relaciones en él mismo, vemos que es un puro orden de composición. Si determina también destrucciones, es porque los cuerpos se encuentran según un orden que no es el de las relaciones. De donde la complejidad de la noción spinozista «orden de la Naturaleza». En un modo existente, debemos distinguir tres cosas: la esencia como grado de potencia; las relaciones en las que ella se expresa; las partes extensivas subsumidas bajo esa relación. A cada uno de esos niveles corresponde un orden de la Naturaleza.

6. En efecto, las partes que entran bajo una relación existían antes bajo otras relaciones. Ha sido necesario que esas relaciones se compongan para que las partes que subsumían ellas mismas sean sometidas a la nueva relación. Ésta, en ese sentido, es, pues, *compuesta*. Inversamente, se *descompone* cuando pierde sus partes, que entran necesariamente en otras relaciones.

En primer lugar, hay un orden de esencias, determinado por los grados de potencia. Este orden es un orden de conveniencia total: cada esencia conviene con todas las otras, estando todas las esencias comprendidas en la producción de cada una. Son eternas, y una no podría perecer sin que las otras también perecieran. El orden de las relaciones es bastante diferente: es un orden de composición según leyes. Determina las condiciones eternas bajo las que los modos pasan a la existencia, y continúan existiendo mientras conservan la composición de su relación. Todas las relaciones se componen al infinito, pero no toda relación con toda otra. Debemos considerar, en tercer lugar, un orden de encuentros. Ello es un orden de conveniencias y de disconveniencias parciales, locales y temporales. Los cuerpos existentes se encuentran por sus partes extensivas, poco a poco. Puede que los cuerpos que se encuentran tengan precisamente relaciones que se componen según la ley (conveniencia); pero puede que, no componiéndose ambas relaciones, uno de los dos cuerpos sea determinado a destruir la relación del otro (disconveniencia). Este orden de encuentros determina pues efectivamente el momento en el que un modo pasa a la existencia (cuando las condiciones fijadas por la ley se cumplen), la duración durante la que existe, el momento en que muere o es destruido. Spinoza lo define a la vez como «el orden común de la Naturaleza», como el orden de las «determinaciones extrínsecas» y de los «encuentros fortuitos», como el orden de las pasiones.[7]

En efecto, es el orden común, puesto que todos los modos existentes le están sometidos. Es el orden de las pasiones y de las determinaciones extrínsecas, puesto que determina a cada instante las afecciones que experimentamos, producidas por los cuerpos exteriores que encontramos. En fin, se supone «fortuito» *(fortuitas occursus)* sin que Spinoza reintroduzca aquí la menor contingencia. El orden de los encuentros, por su cuenta,

7. *E*, II, 29, cor.: *ex communi Naíurae ordine*. II, 29, esc.: *Quoties (mens) ex communi Naturae ordine res percipit, hoc est quoties externe, ex rerum nempe fortuito occursu, determinatur*... F. Alquié ha subrayado la importancia de aquel tema en el encuentro *(occursus)* en la teoría spinozista de las afecciones: cf. *Servitude et liberté chez Spinoza*, curso publicado, C.D.U., p. 42.

está perfectamente determinado: su necesidad es la de las partes extensivas y de su determinación externa al infinito. Pero es fortuita en relación al orden de las relaciones; como las esencias no determinan las leyes según las que sus relaciones se componen, tampoco las leyes de composición determinan ellas mismas los cuerpos que se encuentran y la manera de la que se encuentran. La existencia de este tercer orden plantea todo tipo de problemas en Spinoza. Puesto que, tomado en su conjunto, coincide con el orden de las relaciones. Si se considera el conjunto infinito de encuentros en la duración infinita del universo, cada encuentro trae consigo una composición de relaciones, y todas las relaciones se componen con todos los encuentros. Pero ambos órdenes no coinciden en absoluto en el detalle: si consideramos un cuerpo que "tiene tal relación precisa, encuentra necesariamente cuerpos cuyas relaciones no se componen con la suya, y terminará siempre por encontrar uno cuya relación destruirá la suya. Así no hay muerte que no sea *brutal, violenta y fortuita;* pero precisamente porque es enteramente *necesaria* en ese orden de encuentros.

Dos casos de «encuentros» deben ser distinguidos. Según el primer caso, yo encuentro un cuerpo cuyas relaciones se componen con la mía. (Esto mismo puede entenderse de varias maneras: o el cuerpo encontrado tiene una relación que se compone naturalmente con una de mis relaciones componentes, y por ello mismo contribuye a mantener mi relación global; o bien las relaciones de dos cuerpos convienen tan bien en su conjunto que forman una tercera relación en la que ambos cuerpos se conservan y prosperan.) Sea como sea, el cuerpo cuya relación se conserva con la mía se supone que «conviene con mi naturaleza»: me es «bueno», es decir «útil».[8] Produce en mí una afección que, ella misma es buena o conviene con mi naturaleza. Esta afección es pasiva porque se explica por el cuerpo exterior; la idea de esta afección es una pasión, un sentimiento pasivo. Pero es un sentimiento de dicha, puesto que

8. E, IV, def. 1; IV, 31, prop.; y sobre todo IV, 38 y 39, prop.

es producido por la idea de un objeto que nos es bueno o que conviene con nuestra naturaleza.[9] Ahora bien, cuando Spinoza se propone definir «formalmente» esta dicha-pasión, dice: ella aumenta o ayuda nuestra potencia de actuar, ella es nuestra potencia de actuar misma en tanto aumentada o ayudada por una causa exterior.[10] (Y no conocemos lo bueno sino en tanto percibimos que algo nos afecta de dicha.)[11]

¿Qué quiere decir Spinoza? Por cierto no olvida que nuestras pasiones, sean las que sean, son siempre la marca de nuestra impotencia: ellas no se explican por nuestra esencia o potencia, sino que por la potencia de una cosa exterior; por ello engloban nuestra impotencia.[12] Toda pasión nos separa de nuestra potencia de actuar; mientras nuestro poder de ser afectado esté colmado de pasiones, estamos separados de aquello que podemos. Es por ello que Spinoza dice: la dicha-pasión no es una pasión sino que en tanto «la potencia de actuar del hombre no sea aumentada hasta el punto en que se conciba él mismo y sus acciones de manera adecuada».[13] Es decir: nuestra potencia de actuar no es aún aumentada a un punto tal que seamos activos. Somos aún impotentes, aún estamos separados de nuestra potencia de actuar.

Pero nuestra impotencia es solamente la limitación de nuestra esencia y de nuestra potencia de actuar misma. Englobando nuestra impotencia, nuestros sentimientos pasivos engloban un grado, por bajo que sea, de nuestra potencia de actuar. En efecto un sentimiento, cualquiera sea, determina nuestra esencia o *conatus.* Nos determina, pues, a desear, *es decir, a imaginar y a hacer algo que deriva de nuestra naturaleza.* Cuando el sentimiento que nos afecta conviene él mismo con nuestra naturaleza, nuestra potencia de actuar se encuentra pues necesariamente aumentada o ayudada. Pues esta dicha *se agrega* ella

9. E, IV, 8.
10. Cf. E, III, 57, dem.
11. E, IV, 8, prop.: «El conocimiento de lo bueno y de lo malo nada es sino un sentimiento de dicha o tristeza en tanto estamos conscientes de ellos».
12. E, IV, 5, prop.: «La fuerza y el crecimiento de una *pasión cualquiera,* y su perseverancia en existir, no son definidos por la potencia por la que nos esforzamos de perseverar en la existencia sino que por la potencia de una causa exterior comparada con la nuestra».
13. *E,* IV, 59, dem.

misma al deseo que se colige, de manera que la potencia de la cosa exterior favoriza y aumenta nuestra propia potencia.[14] Siendo el *conatus* nuestro esfuerzo de perseverar en la existencia, es siempre búsqueda de lo que nos es útil o bueno; comprende siempre un grado de nuestra potencia de actuar al que se identifica: esta potencia aumenta, pues, cuando el *conatus* es determinado por una afección que nos es útil o buena. No dejamos de ser pasivos, no dejamos de estar separados de nuestra potencia de actuar, pero tendemos a estar menos separados de ella, nos aproximamos a esa potencia. Nuestra dicha pasiva es y sigue siendo una pasión: no «se explica» por nuestra potencia de actuar, pero «engloba» un mayor grado de esa potencia.

En tanto el sentimiento de dicha aumenta la dicha de actuar, nos determina a desear, a imaginar, a hacer todo lo que esté en nuestros medios de poder para conservar esta dicha misma y el objeto que nos la procura.[16] Es en este sentido que el amor se concatena con la dicha, otras pasiones con el amor, de manera que nuestro poder de ser afectado es enteramente colmado. Si suponemos así una línea de afecciones dichosas, derivando las unas de las otras a partir de un primer sentimiento de dicha, vemos que nuestro poder de ser afectado se encuentra colmado de manera tal que nuestra potencia de actuar aumenta siempre.[16] Pero nunca aumenta lo suficiente como para que lo poseamos realmente, para que seamos activos, es decir, causa adecuada de las afecciones que colman nuestro poder de ser afectado.

Pasemos ahora al segundo caso de encuentro. Yo encuentro un cuerpo cuya relación no se compone con la mía. Ese cuerpo no conviene con mi naturaleza, es contrario a mi naturaleza, malo o pernicioso. Produce en mí una afección pasiva que, ella misma, es mala o contraria a mi naturaleza.[17] La idea de esta afección es un sentimiento de tristeza, aquella tristeza-

14. *E*, IV, 18, dem.: «El deseo que nace de la idea es ayudado o aumentado por ese sentimiento mismo de dicha [...] Y, en consecuencia, la fuerza del deseo que nace de la dicha debe ser definida a la vez por la potencia humana y por la potencia de una causa exterior».
15. *E*, III, 37, dem.
16. En efecto, el amor es él mismo una dicha, que se agrega a la dicha de la que procede ... (cf. *E*, III, 37, dem.).
17. Cf. *E*, V, 10, prop. y dem.: «afectos contrarios a nuestra naturaleza».

pasión se define por la disminución de mi potencia de actuar. Y no conocemos lo malo sino en tanto percibimos una cosa que nos afecta de tristeza. De todas maneras, se objetará que es necesario distinguir entre varios casos. Parece que, en un tal encuentro, todo depende de la esencia o de la potencia respectiva de los cuerpos que se encuentran. Si mi cuerpo posee esencialmente un grado mayor de potencia, es él el que destruirá al otro o descompondrá la relación del otro. Al contrario, si posee un grado menor. Los dos casos no parecen poderse reducir al mismo esquema.

En verdad, la objeción permanece abstracta. Puesto que, en la existencia, no podemos tomar en cuenta los grados de potencia absolutamente considerados. Cuando consideramos las esencias o los grados de potencia en ellos mismos, sabemos que ninguno puede destruir al otro, y que todos convienen. Al contrario, cuando consideramos las luchas y las incompatibilidades entre modos existentes, debemos hacer intervenir todo tipo de factores concretos, que nos impiden decir que el modo cuya esencia o grado de potencia es el más fuerte ganará con certeza. En efecto, los cuerpos existentes que se encuentran no solamente son definidos por la relación global que les es propia: encontrándose parte por parte, poco a poco, se encuentran necesariamente bajo ciertas de sus relaciones o componentes. Puede que un cuerpo menos fuerte que el mío sea más fuerte que una de mis componentes: será suficiente para destruirme, por poco que esa componente me sea vital.

Es en ese sentido que Spinoza recuerda que la lucha de los modos, *según* su grado de potencia, no debe entenderse de esos grados tomados en ellos mismos: no hay lucha entre esencias como tales.[18] Pero inversamente, cuando Spinoza muestra que siempre hay en la existencia cuerpos más potentes que el mío que pueden destruirme, no debe creerse necesariamente que esos cuerpos tengan una esencia cuyo grado de potencia es más grande, o que tengan una más grande perfección. Un cuerpo puede ser destruido por un cuerpo de esencia menos perfecta si las condiciones del encuentro (es decir, la relación parcial

18. E, V, 37, esc.

bajo la que se efectúa) son favorables a esta destrucción. Para saber con antelación el resultado de una lucha, debería saberse exactamente bajo qué relación se encuentran ambos cuerpos, bajo qué relación se enfrentan las relaciones incomponibles. Se necesitaría un saber infinito de la Naturaleza, que no tenemos. En todo caso, en todo encuentro con un cuerpo que no conviene con mi naturaleza interviene siempre un sentimiento de tristeza, al menos parcial, que tiene su origen en aquello que un cuerpo me perjudica siempre en una de mis relaciones parciales. Más aún, ese sentimiento de tristeza es la única manera de la que sabemos que el otro cuerpo no conviene con nuestra naturaleza.[19] Que hayamos de triunfar o no, eso nada cambia: no lo sabemos con antelación. Triunfamos, si llegamos a excluir ese sentimiento de tristeza, luego a destruir el cuerpo que nos afecta. Somos vencidos si la tristeza nos conquista más y más, bajo todos nuestros aspectos componentes, marcando entonces la destrucción de nuestra relación global.

Ahora bien, ¿cómo, a partir de un primer sentimiento de tristeza, nuestro poder de ser afectados se halla colmado? No menos que la dicha, la tristeza determina el *conatus* o la esencia. Es decir: de la tristeza nace un deseo, que es el odio. Ese deseo se concatena con otros deseos, otras pasiones: antipatía, irrisión, menosprecio, envidia, cólera, etc. Pero aun allí, en tanto ella determina nuestra esencia o *conatus*, la tristeza engloba algo de nuestra potencia de actuar. Determinado por la tristeza, el *conatus* no deja de ser buscado por el que nos es útil o bueno: nos esforzamos en triunfar, es decir, en actuar de tal manera que las partes del cuerpo que nos afecta de tristeza tomen una nueva relación que se concilie con la nuestra. Estamos, pues, determinados a hacer todo lo posible por separar la tristeza y destruir el objeto que es su causa.[20] Y sin embargo, en este caso, nuestra potencia de actuar está supuesta «disminuir». Es que el sentimiento de tristeza no se agrega al deseo que de él se colige: este deseo al contrario es impedido por ese sentimiento, de manera que la potencia de la cosa exterior

19. E, IV, 8, prop. y dem.
20. E, III, 13, prop.; III, 28, prop. Y III, 37, dem. «La potencia de actuar por la que el hombre, de vuelta, se esforzará en separar la tristeza ...»

se sustrae a la nuestra.[21] Las afecciones a base de tristeza se concatenan, pues, unas con otras y colman nuestro poder de ser afectado. Pero lo hacen de manera tal que nuestra potencia de actuar disminuye más y más y tiende hacia su nivel más bajo.

Hemos hecho hasta el momento como si dos líneas de afección, dichosas y tristes, correspondieran a dos casos de encuentros, buenos encuentros y malos encuentros. Pero esta visión permanece aún abstracta. Si se tienen en cuenta los factores concretos de la existencia, se ve bien que ambas líneas se interfieren constantemente: las relaciones extrínsecas son tales que un objeto puede ser siempre causa de tristeza o de dicha por accidente.[22] No solamente en virtud de esas relaciones, sino en virtud de la complejidad de relaciones que nos componen intrínsecamente, podemos a la vez amar y odiar un mismo objeto.[23] Más aún: una línea de dicha puede siempre ser interrumpida por la destrucción, o incluso por la simple tristeza del objeto amado. Inversamente la línea de tristeza será interrumpida por la tristeza o la destrucción de la cosa odiada: «Aquel que imagina que lo que odia está destruido se regocijará», «Aquel que imagina lo que odia como afectado de tristeza se regocijará».[24] Estamos siempre determinados a buscar la destrucción del objeto que nos pone tristes; pero destruir es dar a las partes del objeto una nueva relación que conviene con la nuestra; experimentamos pues una dicha que aumenta nuestra potencia de actuar. Es así que, ambas líneas interfiriendo constantemente, no deja de variar nuestra potencia de actuar.

Debemos aún tomar en cuenta otros factores concretos. Puesto que el primer caso de encuentros, los buenos encuentros con cuerpos cuya relación se compone directamente con la

21. E, IV, 18, dem.: «El deseo que nace de la tristeza es disminuido o evitado por ese sentimiento mismo de tristeza».
22. *E*, III, 15 y 16. No más que «fortuito», «accidental» se opone aquí a «necesario».
23. Cf. la «flotación del alma», E, III, 17, prop. y esc. Hay dos casos de *flotación:* uno, definido por la demostración de esa proposición 17, se explica por las relaciones extrínsecas y accidentales entre objetos; el otro, definido en el escolio, se explica por la diferencia de relaciones que nos componen intrínsecamente.
24. E, III, 20 y 23, prop.

nuestra, permanece completamente hipotético. La pregunta es la siguiente: Una vez que existimos, *¿tenemos posibilidades de hacer naturalmente buenos encuentros y de experimentar las afecciones dichosas que de ello coligen?* En verdad, estas posibilidades son poco numerosas. Cuando hablamos de la existencia, no debemos considerar de ninguna manera las esencias o grados de potencia; tampoco debemos considerar abstractamente las relaciones en las que se expresan. Puesto que un modo existente existe siempre como ya afectado por objetos, bajo relaciones parciales y particulares; existe como ya determinado a esto o a aquello. Se ha hecho una distribución de relaciones parciales, entre cosas exteriores y él mismo, tal que su relación característica es apenas aprehendible o está singularmente deformada. Es así que, en principio, el hombre debería perfectamente convenir con el hombre. Pero, en realidad, los hombres convienen bastante poco en naturaleza unos con otros; y aquello porque son tan determinados por sus pasiones, por los objetos que los afectan de diversas maneras, que no se encuentran naturalmente bajo las relaciones que se componen en derecho.[25] «Como están sometidos a sentimientos que superan en mucho la potencia o la virtud humana, son pues diversamente arrastrados y son contrarios unos a otros.»[26] Este arrastre va tan lejos que un hombre puede, de alguna manera, ser contrario a sí mismo: sus relaciones parciales pueden ser objeto de tales distribuciones, transformarse tan bien bajo la acción de causas exteriores insensibles que «él mismo reviste otra naturaleza contraria a la primera», otra naturaleza que lo determina a suprimir la primera.[27]

Tenemos, pues, pocas posibilidades de hacer naturalmente buenos encuentros. Parece que estamos determinados a luchar mucho, a odiar mucho, y a no experimentar sino dichas parciales o indirectas que no rompen lo suficiente la concatenación de nuestras tristezas y de nuestros odios. Las dichas par-

25. *E*, IV, 32, 33 y 34.
26. *E*, IV, 37, esc. 2.
27. Cf. *E*, IV, 20, esc., la interpretación spinozista del suicidio: «...o bien, en fin, es porque causas exteriores ocultas disponen la imaginación y afectan el cuerpo, de manera que él reviste otra naturaleza, contraria a la primera, y de la que la idea no puede ser dada en el espíritu».

ciales son «cosquilieos», que no aumentan en lo más mínimo nuestra potencia de actuar si no es disminuyéndola en todas las demás partes.[28] Las dichas indirectas son las que experimentamos al ver un objeto odiado triste o destruido; pero esas dichas permanecen envenenadas por la tristeza. El odio en efecto es una tristeza, engloba él mismo la tristeza de la que procede; las dichas del odio recubren esa tristeza, la impiden, pero jamás la suprimen.[29] He aquí, pues, que parecemos más alejados que nunca de adquirir la posesión de nuestra potencia de actuar: nuestro poder de ser afectado está colmado no solamente por afecciones pasivas, pero sobre todo por las pasiones tristes, que de la potencia de actuar engloban un grado más y más bajo. No es de sorprenderse, no siendo hecha la Naturaleza para nuestra utilidad, sino en función de un «orden común» al que el hombre está sometido como parte de la Naturaleza.

Y sin embargo hemos progresado, incluso si ese progreso permanece abstracto. Habíamos partido de un primer principio del spinozismo: la oposición de pasiones y acciones, de afecciones pasivas y de afecciones activas. Este principio se presentaba él mismo bajo dos aspectos. Bajo un primer aspecto, se trataba casi de una oposición real: afecciones pasivas y afecciones activas, por lo tanto potencia de padecer y potencia de actuar, variaban en razón inversa para un mismo poder de ser afectado. Pero, más profundamente, la oposición real era una simple negación: las afecciones pasivas testimoniaban solamente de la limitación de nuestra esencia, englobaban nuestra impotencia, no se referían al espíritu que en tanto englobaba él mismo una negación. Bajo este aspecto, las afecciones activas eran las únicas capaces de colmar efectivamente o positivamente nuestro poder de ser afectado; la potencia de actuar era pues idéntica a ese poder mismo: en cuanto a las afecciones pasivas, nos separaban de aquello que podemos.

Las afecciones pasivas se oponen a las afecciones activas porque no se explican por nuestra potencia de actuar. Pero,

28. E, IV, 43, prop. y dem.
29. E, III, 45, dem.: «La tristeza que engloba el odio*. III, 47, prop.: «La dicha que nace cuando imaginamos que una cosa es destruida, o afectada P°r otro mal, no nace sin cierta tristeza del alma».

englobando la limitación de nuestra esencia, engloban de alguna manera el grado más bajo de esta potencia. A su manera, son nuestra potencia de actuar, pero en el estado englobado, no expresado, no explicado. A su manera colman nuestro poder de ser afectado, pero reduciéndolo al mínimo: mientras más pasivos somos, menos aptos somos a ser afectados de un gran-de número de maneras. Si las afecciones pasivas nos separan de aquello que podemos, *es porque nuestra potencia de actuar se halla reducida a investir la traza de ellas,* sea para conservarlas cuando son dichosas, sea para excluirlas cuando son tristes. Ahora bien, en tanto engloban una potencia de actuar reducida, ora aumentan esa potencia, ora la disminuyen. La aumentación puede continuarse indefinidamente, jamás estaremos en posesión formal de nuestra potencia de actuar mientras no tengamos afecciones activas. Pero la oposición de las acciones y de las pasiones no debe ocultarnos esa otra oposición que constituye el segundo principio del spinozismo: la de las afecciones pasivas dichosas, y de las afecciones pasivas tristes, las unas aumentan nuestra potencia, las otras la disminuyen. Nos acercamos a nuestra potencia de actuar en la medida en que somos afectados de dicha. La pregunta ética, en Spinoza, se halla pues desdoblada: *¿Cómo llegaremos a producir afecciones activas?* Pero antes: *¿Cómo llegaremos a experimentar un máximo de pasiones dichosas?*

¿Qué es el mal? No hay otros males que la disminución de nuestra potencia de actuar y la descomposición de una relación. Aun la disminución de nuestra potencia de actuar no es un mal sino porque amenaza y reduce la relación que nos compone. Se retendrá pues del mal la definición siguiente: es la destrucción, la descomposición de la relación que caracteriza a un modo. En consecuencia, el mal no puede suponerse sino del punto de vista particular de un modo existente: no hay bien ni mal en la Naturaleza en general, pero *hay lo bueno y lo malo,* lo útil y lo perjudicial para cada modo existente. El mal es lo malo desde el punto de vista de tal o tal modo. Siendo nosotros mismos hombres, juzgamos el mal desde nuestro punto de vista; y Spinoza recuerda a menudo que habla de lo bueno y de lo malo considerando la exclusiva utilidad del hombre. Por ejemplo, no se nos ocurre hablar de un mal cuando, para

alimentarnos, destruimos la relación bajo la que existe un animal. Pero en dos casos, hablamos de «mal»: cuando nuestro cuerpo es destruido, nuestra relación descompuesta, por la acción de otra cosa; o bien cuando nosotros mismos destruimos un ser semejante a nosotros, es decir un ser cuyo parecido basta para hacernos pensar que convenía en principio con nosotros, y que su relación en principio era componible con la nuestra.[30]

Estando el mal definido así desde nuestro punto de vista, vemos que es lo mismo para todos los demás puntos de vista: *el mal es siempre un encuentro malo,* el mal es siempre una descomposición de relación. El tipo de estas descomposiciones es la acción de un veneno sobre nuestro cuerpo. Según Spinoza, el mal experimentado por un hombre es siempre *del tipo indigestión, intoxicación, envenenamiento.* Y el mal hecho por alguna cosa al hombre, o por un hombre a otro hombre, actúa siempre como un veneno, como un elemento tóxico e indigesto. Spinoza insiste sobre este punto cuando interpreta un ejemplo célebre: Adán ha comido el fruto prohibido. No debe creerse, dice Spinoza, que Dios haya prohibido algo a Adán. Simplemente, le reveló que ese fruto era capaz de destruir su cuerpo y de descomponer su relación: «Es así que sabemos por luz natural que un veneno da la muerte».[31] La teoría del mal en Spinoza permanecería oscura si las preguntas de uno de sus correspondientes, Blyenbergh, no lo hubiese llevado a precisar sus temas. No que Blyenbergh no caiga en contrasentidos; y esos contrasentidos inpacienten a Spinoza que renuncia a disiparlos. Pero, acerca de un punto esencial, Blyenbergh comprende bastante bien el pensamiento de Spinoza: «Usted se abstiene de lo que yo llamo los vicios [...] como se deja de lado un alimento del que nuestra naturaleza siente horror».[32] El *mal-*

30. Q. *E*, III, 47, dem.
31. *Carta 19, a Blyenbergh*, III, p. 65. Igual argumento en TTP, cap. 4, II. p. 139. La única diferencia entre esa revelación divina y la luz natural es que Dios reveló a Adán la *consecuencia*, es decir, el envenenamiento que resultaría de la ingestión del fruto, pero no le reveló la *necesidad* de esa consecuencia; o al menos Adán no tenía el entendimiento lo bastante fuerte para comprender esa necesidad.
32. *Carta 22, de Blyenbergh*, III, p. 96.

encuentro malo, el *mal-envenenamiento,* constituyen el fondo de la teoría spinozista.

Entonces, si se pregunta: ¿En qué consiste el mal en el orden de las relaciones?, debe responderse que el mal nada es. Pues, en el orden de las relaciones, no hay sino composiciones. No se dirá que una composición de relaciones cualquiera sea un mal: toda composición de relaciones es buena, desde el punto de vista de las relaciones que se componen, es decir, desde el único punto de vista positivo. Cuando un veneno descompone mi cuerpo, es porque una ley natural determina las partes de mi cuerpo, al contacto del veneno, tomar una nueva relación que se compone con la del cuerpo tóxico. Nada es un mal aquí desde el punto de vista de la Naturaleza. En la medida en que una ley determina que el veneno debe tener efecto, este efecto no es un mal, puesto que consiste en una relación que se compone él mismo con la relación del veneno. Igual cuando destruyo un cuerpo, aunque sea semejante al mío, es porque, *bajo la relación y en las circunstancias en las que lo encuentro,* no conviene con mi naturaleza: estoy, pues, determinado a hacer todo lo que se halla en mi poder para imponer a las partes de ese cuerpo una nueva relación bajo la que convendrán. El malvado, como el virtuoso, busca, pues, lo que le es útil o bueno (si hay una diferencia entre ambos, la diferencia no está en esto). De donde un primer contrasentido de Blyenbergh consiste en creer que, según Spinoza, el malvado es determinado al mal. Es verdad que somos siempre determinados; nuestro *conatus* mismo es determinado por las afecciones que experimentamos. Pero jamás somos determinados al mal; somos determinados a buscar aquello que nos es bueno según los encuentros que hagamos, y según las circunstancias de esos encuentros. En la medida en que somos determinados a tener un efecto, este efecto se compone necesariamente con su causa, y no contiene nada que pueda llamarse «mal».[33] En breve, el mal nada es porque no expresa composición de relaciones alguna, ley de composición alguna. En todo encuentro, destruya o sea destruido, se hace una composición de relaciones

33. Lo que Spinoza llama las «obras», en la correspondencia con Blyenbergh, son precisamente los efectos a los que somos determinados.

que, en tanto tal, es buena. Por lo tanto, si se considera el orden total de encuentros, se dirá que coincide con el orden total de relaciones. Y se dirá que el mal es nada en el orden de las relaciones mismo.

Preguntamos en segundo lugar: ¿En qué consiste el mal en el orden de las esencias? Incluso allí, no es nada. Sea nuestra muerte o destrucción: nuestra relación es descompuesta, es decir deja de subsumar partes extensivas. Pero las partes extensivas nada constituyen de nuestra esencia; nuestra esencia misma, teniendo en ella misma su plena realidad, jamás ha presentado la menor tendencia a pasar a la existencia. Sin duda, una vez que existimos, nuestra esencia es un *conatus,* un esfuerzo de perseverar en la existencia. Pero el *conatus* es solamente el estado que la esencia *es determinada* a tomar en la existencia, en tanto esta esencia no determina la existencia misma ni la duración de la existencia. Luego, siendo esfuerzo de perseverar en la existencia indefinidamente, el *conatus* no engloba ningún tiempo definido: la esencia no será ni más ni menos perfecta según el modo haya logrado perseverar más o menos tiempo en la existencia.[34] Careciendo de nada cuando el modo aún no existe, la esencia de nada se encuentra privada cuando deja de existir.

Sea al contrario el mal que nosotros hacemos, cuando destruimos un cuerpo semejante al nuestro. Si se considera la acción de golpear (por ejemplo alzar el brazo, cerrar el puño, mover el brazo de arriba hacia abajo), se ve que expresa alguna cosa de una esencia en tanto un cuerpo humano puede hacerlo conservando la relación que lo caracteriza. Pero en ese sentido, esta acción «es una virtud que se concibe por la estructura del cuerpo humano».[35] Ahora, que esa acción sea agresiva, que amenace o destruya la relación que define a otro cuerpo, eso manifiesta bien un encuentro entre dos cuerpos cuyas relaciones son incompatibles bajo ese aspecto, pero nada expresa de una esencia. Se dirá que la intención misma era malvada.

34. *E*, III, 8, prop.: «El esfuerzo por el que cada cosa se esfuerza de perseverar en su ser no engloba ningún tiempo finito, sino un tiempo indefinido». *E,* IV, prefacio: «*Ninguna cosa singular puede ser supuesta más perfecta porque ha perseverado más tiempo en la existencia*».

35. *E,* IV, 59, esc.

Pero *la maldad de la intención consiste en esto solamente que he unido la imagen de esta acción a la imagen de un cuerpo cuya relación es destruida por esta acción.*[36] No hay mal sino en la medida en que esta acción toma por objeto a algo o a alguien cuya relación no se combina con la de la que depende. Se trata siempre de un caso análogo al del veneno.

La diferencia entre dos matricidas célebres, Nerón matando a Agripina y Orestes matando a Clitemnestra, es susceptible de aclararnos. Se estima que Orestes no es culpable porque Clitemnestra, habiendo comenzado por matar a Agamenón, se colocó ella misma en una relación que no podía componerse ya con la de Orestes. Se estima culpable a Nerón porque tuvo necesidad de maldad para aprehender a Agripina bajo una relación absolutamente incomponible con la suya, y por unir la imagen de Agripina a la imagen de una acción que la destruiría. Pero en todo aquello, nada expresa una esencia.[37] Sólo aparece el encuentro de dos cuerpos bajo relaciones incomponibles, sólo aparece la unión de la imagen de un acto con la imagen de un cuerpo cuya relación no se compone con la del acto. El mismo gesto es una virtud si toma por objeto alguna cosa cuya relación se compone con la suya (es así que hay bendiciones que tienen la apariencia de golpear). De donde el segundo contrasentido de Blyenbergh. Éste cree que, según Spinoza, el mal se transforma en un bien, el crimen en una virtud, en la medida en que exprese una esencia, aunque fuere la de Nerón. Y Spinoza no lo saca del error sino a medias. No solamente porque Spinoza se impacienta de las exigencias torpes o incluso insolentes de Blyenbergh, sino sobre todo porque una tesis «amoralista» como la de Spinoza no puede hacerse comprender sino con ayuda de un cierto número de provocaciones.[38] En verdad, el crimen nada expresa de una esencia, no expresa esencia alguna, ni siquiera la de Nerón.

36. *E*, IV, 59, esc: «Si un hombre, movido por la cólera o por el miedo, es determinado a cerrar el puño o a mover el brazo, *ello proviene de que una ¡ola y misma acción puede estar unida a cualesquiera imágenes de cosas*».

37. *Carta 2i, a Blyenbergh*, III, p. 99: *nihil horum aliquid essentiae expritnere*. Es allí que Spinoza comenta el caso de Orestes y el de Nerón.

38. Cf. objeción de Blyenbergh, *Carta 22*, III, p. 96: «Se plantea, pues, la pregunta de saber si, en el caso de que hubiera un alma de naturaleza singular a la que convendr.'a la búsqueda de los placeres y de los crímenes

El mal aparece, pues, solamente en el tercer orden, en el orden de los encuentros. Significa solamente que las relaciones que se componen no son las de los cuerpos que se encuentran. Y aún, hemos visto que el mal nada era en el orden total de los encuentros. Asimismo, nada es en el caso extremo en el que la relación es descompuesta, puesto que esta destrucción no afecta ni la realidad de la esencia en ella misma, ni la verdad eterna de la relación. Queda pues un solo caso en el que el mal parece ser algo. Durante su existencia, según los encuentros que tiene, tal modo existente pasa por variaciones que son las de su potencia de actuar; luego, cuando la potencia de actuar disminuye, el modo existente *pasa a una menor perfección.*[39] El mal, ¿no está en ese «acto de pasar a una perfección menor»? Como dice Blyenbergh, es necesario que el mal exista, cuando se está privado de una condición mejor.[40] La célebre respuesta de Spinoza es: No hay privación alguna en el paso a una perfección menor, la privación es una simple negación. El mal nada es incluso en este último orden. Un hombre puede encegarse; un hombre hace un instante animado por el deseo del bien, es atrapado por un apetito sensual. No tenemos razón alguna para decir que esté privado de un estado mejor, puesto que ese estado no pertenece a su naturaleza, en el instante considerado, más que a la de la piedra o del diablo.[41]

Se presiente la dificultad de esta respuesta. Blyenbergh reprocha vivamente a Spinoza haber confundido dos tipos de comparaciones muy distintas: la comparación entre cosas que

en vez de repugnarle, en semejante caso, digo, ¿existiría un argumento de virtud que pudiese determinar a semejante ser a actuar virtuosamente y a abstenerse del mal?». Respuesta de Spinoza, *Carta 23,* III, p. 101: «Ello es, a mis ojos, como si se preguntara: ¿Puede convenir más a la naturaleza de alguien colgarse, o bien puede darse razones para que no se cuelgue? Supónganlos, sin embargo, que tal naturaleza pudiese existir..., yo lo afirmo entonces, si alguien ve que puede vivir más cómodamente suspendido de la horca que sentado a su mesa, actuaría como insensato no colgándose; y asimismo quien vería claramente que puede gozar de una vida o de una esencia mejor cometiendo crímenes más bien que ateniéndose a la virtud, sería insensato él también si no lo hiciera. Puesto que los crímenes, en vista de una naturaleza humana tan perversa, serían virtud».

39. Cf. *E,* III, definición de la tristeza.
40. *Carta 20, de Blyenbergh,* III, p. 72.
41. *Carta 21, a Blyenbergh,* III, pp. 87-88.

no tienen la misma naturaleza y la comparación entre diferentes estados de una sola y misma cosa. Es verdad que no pertenece a la naturaleza de la piedra ver; pero la visión pertenecía a la naturaleza del hombre. De donde, la objeción principal es ésta: Spinoza atribuye a la esencia de un ser una instantaneidad que no podría tener; «según su opinión no pertenece a la esencia de una cosa sino lo que, *en el momento considerado,* se percibe es en ella».[42] En consecuencia toda progresión, toda regresión en el tiempo se hacen ininteligibles.

Blyenbergh hace como si Spinoza dijera que un ser es siempre tan perfecto como puede serlo, *en función de la esencia que posee en tal momento.* Pero precisamente, es éste su tercer contrasentido. Spinoza dice algo muy distinto: Un ser es siempre tan perfecto como puede serlo,, *en función de las afecciones que, en tal momento, pertenecen a su esencia.* Es claro que Blyenbergh confunde «pertenecer a la esencia» y «constituir la esencia». A cada momento las afecciones que experimento pertenecen a mi esencia, en tanto colman mi poder de ser afectado. Mientras un modo existe, su esencia misma es tan perfecta como puede serlo en función de las afecciones que colman en tal momento el poder de ser afectado. Si tales afecciones colman en tal momento mi poder, éste no puede en el mismo momento hallarse colmado por otras afecciones: hay incompatibilidad, exclusión, negación, no privación. Retomemos el ejemplo del ciego. O bien se imagina un ciego que tendría aún sensaciones luminosas; pero es ciego en lo que respecta a que no puede actuar ya según esas sensaciones; sus afecciones luminosas subsistentes son enteramente pasivas. En ese caso, sólo habrá variado la proporción de las afecciones activas y de las afecciones pasivas por un mismo poder de ser afectado. O bien se imagina un ciego que ha perdido toda afección luminosa; en ese caso, su poder de ser afectado se encuentra efectivamente reducido. Pero la conclusión es la misma: un modo existente es tan perfecto como puede serlo en función de las afecciones que colman su poder de ser afectado y que lo hacen variar en límites compatibles con la existencia. Abreviando, en Spinoza, ninguna contradicción aparece

42. *Carta* 22, *de Blyenbergh,* III, p. 94.

entre la inspiración «necesitarista» según la que el poder de ser afectado se encuentra a cada instante necesariamente colmado; y la inspiración «ética» según la que a cada instante es colmado de manera tal que la potencia de actuar aumenta o disminuye, y que varía él mismo con esas variaciones. Como dice Spinoza, no hay privación alguna, pero no menos hay pasos a perfecciones más o menos grandes.[43]

En ningún sentido el mal es algo. Ser es *expresarse, o expresar, o ser expresado.* El mal nada es, siendo expresivo en nada. Y sobre todo nada expresa. No expresa ley de composición alguna, composición de relaciones alguna; no expresa esencia alguna; no expresa privación alguna de un estado mejor en la existencia. Para evaluar la originalidad de esta tesis, debe oponérsela a otras maneras de *negar* el mal. Puede llamarse «moralismo racionalista» (optimismo) una tradición que encuentra sus fuentes en Platón, y su pleno desarrollo en la filosofía de Leibniz; el mal nada es, porque sólo el bien es, o, mejor aún, porque el bien, superior a la existencia, determina todo lo que es. El bien, o lo mejor *hacen ser.* La tesis spinozista nada tiene que ver con esta tradición: ella forma un «amoralismo» racionalista. Pues, según Spinoza, el bien no tiene más sentido que el mal: no hay ni bien ni mal en la Naturaleza. Spinoza lo recuerda constantemente; «si los hombres nacieran libres, no formarían ningún concepto de bien y de mal mientras fueran libres».[44] La pregunta acerca del ateísmo de Spinoza tiene extraordinariamente poco interés mientras dependa de lo arbitrario de las definiciones teísmo-ateísmo. Tampoco puede plantearse esta pregunta a no ser en función de lo que la mayor parte de las gentes llaman Dios desde el punto de vista de la religión: es decir un Dios inseparable de una *ratio boni,* que

43. E, III, definición de la tristeza, explica: «Y no podemos decir que la tristeza consiste en la privación de una mayor perfección, pues una privación es nada, mientras que el sentimiento de tristeza es un acto, que por esta razón no puede ser otro que el acto de pasar a una perfección menor».
44. *E,* IV, 68, prop.

procede por la ley moral, que actúa como un juez.[45] En ese sentido Spinoza, con toda evidencia, es ateo: la pseudo-ley moral mide solamente nuestros contrasentidos con las leyes de la naturaleza; la idea de recompensas y de castigos testimonia solamente de nuestra ignorancia acerca de la verdadera relación entre un acto y sus consecuencias; el bien y el mal son ideas inadecuadas, y no son concebidas por nosotros sino en la medida en que tenemos ideas inadecuadas.[46]

Pero el que no haya ni bien ni mal no significa que toda diferencia desaparezca. No hay ni bien ni mal en la Naturaleza, pero hay lo bueno y lo malo para cada modo existente. La oposición moral del bien y del mal desaparece, pero esta desaparición no iguala todas las cosas, ni todos los seres. Como Nietzsche lo dirá, «*Más allá del bien y del mal*, eso al menos no quiere decir *mas allá de lo bueno y de lo malo*».[47] Hay aumentos de la potencia de actuar, disminuciones de la potencia de actuar. La distinción de lo bueno y de lo malo servirá de principio para una verdadera diferencia ética, que debe substituirse a la falsa oposición moral.

45. Éstos eran los criterios de Leibniz, y de todos aquellos que reprochaban a Spinoza su ateísmo.
46. E, IV, 68, dem.
47. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, I, 17.

Capítulo XVI

VISIÓN ÉTICA DEL MUNDO

Cuando Spinoza dice: No sabemos ni siquiera lo que puede un cuerpo, esta fórmula es casi un grito de guerra. Agrega: Hablamos de la consciencia, del espíritu, del alma, del poder del alma sobre el cuerpo. Charlamos así, pero no sabemos ni siquiera lo que puede un cuerpo.[1] La habladuría moral reemplaza a la verdadera filosofía.

Esta declaración es importante a varios respectos. Mientras hablamos de un poder del alma sobre el cuerpo, no pensamos verdaderamente en términos de poder o de potencia. Queremos decir en efecto que el alma, en función de su naturaleza eminente y de su finalidad particular, tiene «deberes» superiores: debe hacer obedecer al cuerpo, conformemente a las leyes a las que ella misma está sometida. En cuanto al poder del cuerpo, o bien es un poder de ejecución, o bien es un poder de distraer el alma y de desviarla de sus deberes. En todo esto pensamos moralmente. La visión moral del mundo aparece en un principio que domina la mayor parte de las teorías de la unión del alma y del cuerpo: uno de dos no actuaría sin que el otro padezca. Tal es notoriamente el principio de la acción real en Descartes: el cuerpo padece cuando el alma actúa, el cuerpo no actúa sin que el alma a su vez padezca.[2] Ahora bien, a pesar que niegan la acción real, los sucesores de Descartes no renuncian a la idea de este principio: la armonía preestablecida, por

1. *E*, III, 2 esc. Este texto fundamental no debe separarse de II, 13, esc, que lo prepara, y de V, prefacio, que desarrolla sus consecuencias.
2. Descartes, *Tratado de las pasiones*, I, 1 y 2.

ejemplo, mantiene entre el alma y el cuerpo una «acción ideal» según la que, siempre, uno padece cuando el otro actúa.[3] En tales perspectivas no tenemos ningún medio para *comparar* la potencia del cuerpo y la potencia del alma; no teniendo el medio para compararlas, no tenemos ninguna posibilidad de *evaluarlas* respectivamente.[4]

Si el paralelismo es una doctrina original, no es porque niega la acción real del alma y del cuerpo. Es porque invierte el principio moral según el que las acciones de uno son las pasiones del otro. «El orden de las acciones y de las pasiones de nuestro cuerpo va, por naturaleza, a la par con el orden de las acciones y de las pasiones del espíritu.»[6] Lo que es pasión en el alma es *también* pasión en el cuerpo, lo que es acción en el alma es *también* acción en el cuerpo. Es en este sentido que el paralelismo excluye toda eminencia del alma, toda finalidad espiritual y moral, toda trascendencia de un Dios que ordenaría una serie sobre la otra. Es en este sentido que el paralelismo se opone prácticamente, no solamente a la doctrina de la acción real, sino a las teorías de la armonía preestablecida y del ocasionalismo. Preguntamos: ¿Qué es lo que puede un cuerpo? ¿De cuáles afecciones es capaz, pasivas tanto como activas? ¿Hasta dónde va su potencia? Entonces, y solamente entonces, podremos saber lo que puede un alma en ella misma y cuál es su potencia. Poseeremos los medios para «comparar» la potencia del alma con la potencia del cuerpo; a partir de ese momento, poseeremos los medios de evaluar la potencia del alma considerada en ella misma.

Para llegar a la *evaluación* de la potencia del alma en ella misma, era necesario pasar por la *comparación* de las potencias: «Para determinar en qué el espíritu humano difiere de los otros y en qué supera a los otros, nos es necesario conocer la naturaleza de su objeto, es decir la del cuerpo humano [...] Yo digo

3. Leibniz explica a menudo que su teoría de la *acción ideal* respeta «los sentimientos establecidos», y deja subsistir enteramente la repartición de la acción o de la pasión en el alma y en el cuerpo según la regla de la relación inversa. Pues, de las dos substancias que «simbolizan», tal como el alma y el cuerpo, debe atribuirse la acción a aquella cuya *expresión* es más distinta, la pasión a la otra. Este es un tema constante de las *Cartas a Arnauld*.
4. *E*, II, 13, esc.
5. *E*, III, 2, esc.

en general que mientras más apto es un cuerpo, en relación a los demás, a actuar y a padecer de más maneras a la vez, más su espíritu es apto para percibir más cosas a la vez; y más las acciones de un cuerpo dependen de él solo, y menos de otros cuerpos que concurren con él a un acción, más su espíritu es apto a comprender distintamente».[6] Para pensar verdaderamente en términos de potencia, era necesario primero plantear la pregunta a propósito del cuerpo, era necesario en primer lugar liberar al cuerpo de la relación inversamente proporcional que hace imposible toda comparación de potencias, por lo tanto también toda evaluación de la potencia del alma tomada en ella misma. Era necesario tomar por modelo la pregunta: ¿Qué es lo que puede un cuerpo? *Este modelo no implica ninguna desvalorización del pensamiento en relación a lo extenso, sino que solamente una desvalorización de la consciencia con respecto al pensamiento.* Se recuerda que Platón decía que los materialistas, si fueran inteligentes, hablarían de potencia en vez de hablar del cuerpo. Pero inversamente es verdad que los dinamistas, cuando son inteligentes, hablan primero del cuerpo para «pensar» la potencia. La teoría de la potencia, según la que las acciones y pasiones de un cuerpo van a la par con las acciones y pasiones del alma, forma una visión ética del mundo. La substitución de la ética a la moral es la consecuencia del paralelismo, y manifiesta la verdadera significación de éste.

La pregunta «¿Qué es lo que puede un cuerpo?» tiene un sentido en ella misma, porque implica una nueva concepción del individuo corporal, de la especie y del género. Su significación biológica, lo veremos, no debe ser descuidada. Pero, *tomada como modelo*, tiene primero una significación jurídica y ética. Todo lo que puede un cuerpo (su potencia) es también su «derecho natural». Si llegamos a plantear el problema del derecho al nivel de los cuerpos, transformamos toda la filosofía del derecho, en relación a las almas mismas. Cuerpo y alma, cada uno busca lo que le es útil o bueno. Si le sucede a alguien

6 E, II, 13, etc.

encontrarse con un cuerpo que se compone con el suyo bajo una relación favorable, busca unirse a él. Cuando alguien encuentra un cuerpo cuya relación no se compone con la suya, con un cuerpo que lo afecta de tristeza hace todo lo que está en su poder para excluir la tristeza o destruir ese cuerpo, es decir, por imponer a las partes de ese cuerpo una nueva relación que convenga con su propia naturaleza. A cada instante pues, las afecciones determinan el *conatus;* pero a cada instante el *conatus* es buscado por lo que es útil en función de las afecciones que lo determinan. *Es por ello que un cuerpo siempre va tan lejos como puede, tanto en pasión como en acción;* y aquello que puede es su derecho. La teoría del derecho natural implica la doble identidad del poder y de su ejercicio, de ese ejercicio y del derecho. «El derecho de cada uno se extiende hasta los lindes de la potencia limitada de la que dispone.»[7] La"palabra *ley* no tiene otro sentido: la ley de naturaleza jamás es una regla de deberes, sino que la norma de un poder, la unidad del derecho, del poder y de su efectuación.[8] A este respecto, no se hará ninguna diferencia entre el sabio y el insensato, el racional y el demente, el fuerte y el débil. Sin duda difieren por el género de afecciones que determinan su esfuerzo a perseverar en la existencia. Pero el uno y el otro se esfuerzan igualmente en conservarse, tienen igual derecho que la potencia, en función de las afecciones que colman actualmente su poder de ser afectado. Incluso el insensato es de la naturaleza, y de ninguna manera empaña el orden.[9]

Esta concepción del derecho natural está directamente heredada de Hobbes. (La pregunta acerca de las diferencias esenciales de Spinoza con Hobbes se plantea a otro nivel.) Lo que Spinoza debe a Hobbes es la concepción del derecho de naturaleza que se opone profundamente a la teoría clásica de la ley natural. Si seguimos a Cicerón, que recoge a la vez las tradiciones platónicas, aristotélicas y estoicas, vemos que la teoría antigua de la ley natural presenta varios caracteres: 1) Define la naturaleza de un ser por su perfección, conformemente a un

7. TTP, cap. 16, II, p. 258.
8. Sobre la identidad de la «ley de institución natural» con el derecho de naturaleza, cf. TTP, cap. 16, y TP, cap. 2, 4.
9. TTP, cap. 16, II, pp. 258-259; TP, cap. 2, 5.

orden de fines (así el hombre es «naturalmente» razonable y sociable). 2) Se colige que el estado de naturaleza para el hombre no es un estado que precedería a la sociedad, aunque fuera solo en derecho, sino que al contrario una vida conforme a la naturaleza en una «buena» sociedad civil. 3) Luego lo que es primero e incondicional en este estado, son los «deberes»; puesto que los poderes naturales son solamente en potencia, y no son separables de un acto de la razón que los determina y los realiza en función de fines a los que deben servir. 4) La competencia del sabio, debido a ello, es fundada; puesto que el sabio es el mejor juez del orden de los fines, de los deberes que de él derivan, de los oficios y de las acciones que corresponde a cada uno hacer y realizar. Se adivina el partido que el cristianismo habría de sacar de esta concepción de la ley de naturaleza. Con él, esta ley se hacía inseparable de la teología natural e incluso de la Revelación.[10]

Corresponde a Hobbes el haber despejado cuatro tesis fundamentales, que se oponen a aquéllas. Estas tesis originales transforman el problema filosófico del derecho, pero precisamente porque toman el cuerpo por modelo mecánico y dinámico. Spinoza adopta esas tesis, integrándolas a su propio sistema donde encuentran nuevas perspectivas. 1) La ley de naturaleza ya no es referida a una perfección final, sino que al primer deseo, al «apetito» más intenso; disociada de un orden de fines, se deduce del apetito como de su causa eficiente. 2) Desde este punto de vista la razón no goza de ningún privilegio: el insensato no se esfuerza menos en ser razonable que el ser razonable en perseverar en su ser, y los deseos o las acciones que nacen de la razón no manifiestan este esfuerzo más intensamente que los deseos o las pasiones del insensato mismo. Más aún, *nadie nace razonable.* Puede que la razón utilize y conserve la ley de la naturaleza, en ningún caso es su principio o móvil. Como *nadie nace ciudadano}*[1] Puede que el estado civil conserve el

10. Estas cuatro tesis, como también hs cuatro tesis contrarias que indicamos en el párrafo siguiente, están bien señaladas por Leo Strauss, en su libro *Droit naturel et histoire* (tr. fr, Plon, 195'V Strauss enfrenta la teoría de Hobbes, de la que subraya la novedad, a las concepciones de la antigüedad.

11. *TP*, cap. 5, 2: «Los hombres no nacen ciudadanos, sino que llegan a serlo».

derecho de naturaleza, pero el estado de naturaleza en sí mismo es pre-social, pre-civil. Y aún, *nadie nace religioso:* «El estado de naturaleza, por naturaleza y en el tiempo, es anterior a la religión; la naturaleza jamás ha enseñado a nadie que está obligado a obedecer a Dios...».[12] 3) Lo que es primero e incondicionado es, pues, el poder o el derecho. Los «deberes», sean cuales sean, son siempre secundarios, relativos a la afirmación de nuestra potencia, al ejercicio de nuestro poder, a la conservación de nuestro derecho. Y la potencia no remite ya a un acto que la determina y la realiza en función de un orden de fines. Mi potencia misma es en acto, porque las afecciones que experimento a cada instante la determinan y la colman de pleno derecho, cualesquiera sean estas afecciones. 4) Se colige que nadie tiene competencia para decidir de mi derecho. Cada uno en el estado de naturaleza, sea sabio o insensato, es juez de lo que es bueno y malo, de lo que es necesario a su conservación. De donde el derecho de naturaleza no es contrario «ni a las luchas, ni a los odios, ni a la cólera, ni al engaño, ni a nada absolutamente de lo que el apetito aconseja».[13] Y si sucede que seamos llevados a renunciar a nuestro derecho natural, no será reconociendo la competencia del sabio, sino consintiendo por nosotros mismos a ese renunciamiento, por miedo a un mal mayor o por esperanza en un mayor bien. El principio del consentimiento (pacto o contrato) se hace principio de la filosofía política y se substituye a la regla de competencia.

Definido así, el estado de naturaleza manifiesta en sí lo que lo hace invivible. El estado de naturaleza no es viable, mientras el derecho natural que le corresponde permanezca teórico y abstracto.[14] Ahora bien, en el estado de naturaleza, vivo al azar de los encuentros. Es verdad que mi potencia es determinada por las afecciones que colman a cada instante mi poder de ser afectado; es verdad que siempre tengo toda la perfección de la que soy capaz en función de esas afecciones. Pero preci-

12. *TTP*, cap. 16, II, p. 266.
13. *TP*, 2, 8 (E, IV, 37, esc. 2: «Por el derecho supremo de la naturaleza, cada uno juzga lo que es bueno, lo que es malo...»).
14. *TP*, cap. 2, 15: «Mientras el derecho natural humano está determinado por la potencia de cada uno, y es la cosa de cada uno, ese derecho es en realidad inexistente, más teórico que real, puesto que no se tiene ninguna certeza de aprovechar de él».

sámente, en el estado de naturaleza, mi poder de ser afectado se halla colmado en condiciones tales que experimento no solamente afecciones pasivas que me separan de mi potencia de actuar, sino aún afecciones pasivas con predominancia de tristeza que no dejan de disminuir esta potencia misma. No tengo ninguna posibilidad de encontrar cuerpos que se compongan directamente con el mío. Por mucho que ganara en variados encuentros con cuerpos qué me son contrarios, esos triunfos o esas dichas del odio no suprimirán la tristeza que el odio engloba; y sobre todo, no estaría jamás seguro de ser aun vencedor en el próximo encuentro, estaría, pues, afectado de un miedo perpetuo.

No habría sino un medio para hacer viable el estado de naturaleza: esforzándose de *organizar los encuentros.* Cualquiera sea el cuerpo encontrado, yo busco lo útil. Pero hay una gran diferencia entre buscar lo útil al azar (es decir, esforzarse en destruir los cuerpos que no convienen con el nuestro) y buscar una organización de lo útil (esforzarse en encontrar los cuerpos que convienen en naturaleza con nosotros, bajo las relaciones en que convienen). Sólo este segundo esfuerzo define *lo útil propio o verdadero.*[1]* Sin duda este esfuerzo tiene límites: estaremos siempre determinados a destruir ciertos cuerpos, aunque no sea sino para subsistir; no evitaremos todo mal encuentro, no evitaremos la muerte. Pero nos esforzamos de unirnos a lo que conviene con nuestra naturaleza, de componer nuestra relación con las relaciones que se combinan con la nuestra, de unir nuestros gestos y nuestros pensamientos a la imagen de cosas que se acuerdan con nosotros. De tal esfuerzo tenemos derecho de esperar, por definición, un máximo de afecciones dichosas. Nuestro poder de ser afectado será colmado en condiciones tales que nuestra potencia de actuar aumentará. Y si se pregunta en qué consiste lo que nos es más útil, se ve bien que es el hombre. Puesto que el hombre, en principio, conviene en naturaleza con el hombre; compone su relación con la suya; el hombre es útil al hombre absolutamente o verdaderamente. Cada uno, buscando lo que le es verdaderamente útil, busca pues también lo que le es útil al hombre.

15. Cf. *E*, IV, 24, prop.: *proprium uttle.*

Así el esfuerzo de organizar los encuentros es primero el esfuerzo de formar la asociación de los hombres bajo relaciones que se componen.[16]

No hay bien ni mal en la Naturaleza, no hay oposición moral, pero hay una diferencia ética. Esta diferencia ética se presenta bajo varias formas equivalentes: entre el razonable y el insensato, entre el sabio y el ignorante, entre el hombre libre y el esclavo, entre el fuerte y el débil.[17] Y en verdad, la sabiduría o la razón no tienen otro contenido que la fuerza, la libertad. Esta diferencia ética no se refiere al *conatus,* puesto que el insensato no más que el razonable, el débil no más que el fuerte se esfuerza en perseverar en su ser. *Se refiere al género de afecciones que determinan el conatus.* Al límite, el hombre libre, fuerte y razonable se decidirá plenamente por la posesión de su potencia de actuar, por la presencia en él de ideas adecuadas y de afecciones activas; al contrario, el esclavo, el débil no tienen sino pasiones que derivan de sus ideas inadecuadas, y que los separan de su potencia de actuar.

Pero la diferencia ética se expresa primero a ese nivel más simple, preparatorio o preliminar. Antes de llegar a la posesión formal de su potencia, *el hombre libre y fuerte* se reconoce por sus pasiones dichosas, por sus afecciones que aumentan esa potencia de actuar; *el esclavo o el débil* se reconocen por sus pasiones tristes, por las afecciones en base a tristeza que disminuyen su potencia de actuar. Todo hace pensar pues que deben distinguirse dos momentos de la razón o de la libertad: aumentar la potencia de actuar esforzándose de experimentar el máximo de afecciones pasivas dichosas; y así pasar al estado final donde la potencia de actuar ha aumentado tan bien que se hace capaz de producir afecciones ellas mismas activas. Es verdad que el encadenamiento de ambos tiempos nos sigue siendo misterioso. Al menos la presencia del primer tiempo no es dudosa. El hombre que se hace razonable, fuerte y libre, comienza por hacer todo lo que se halla en su poder para experimentar pasiones dichosas. Por lo tanto es él quien se esfuerza en sustraerse al azar de los encuentros y al encadéna-

16. Cf. *E*, IV, 35, prop., dem., cor. 1 y 2, esc.

17. *E*, IV, 66, esc. (el hombre libre y el esclavo); IV, 73, esc. (el hombre fuerte); V, 42, esc. (el sabio y el ignorante).

miento de pasiones tristes, de organizar los buenos encuentros, de componer su relación con las relaciones que se combinan directametne con la suya, de unirse con lo que conviene en naturaleza con él, de formar la asociación razonable entre los hombres; todo aquello, de manera de ser afectado de dicha. En la *Ética* la descripción del libro IV, concerniente al hombre libre y razonable, identifica el esfuerzo de la razón con este arte de organizar los encuentros, o de formar una *totalidad* bajo relaciones que se componen.[18]

En Spinoza, la razón, la fuerza o la libertad no son separables de un devenir, de una formación, de una cultura. Nadie nace libre, nadie nace razonable.[19] Y nadie puede hacer por nosotros la lenta experiencia de lo que conviene con nuestra naturaleza, el esfuerzo lento para descubrir nuestras dichas. La infancia, dice a menudo Spinoza, es un estado de impotencia y de esclavitud, un estado insensato en el que dependemos a un grado máximo de las causas exteriores, y en el que tenemos necesariamente más tristezas que dichas; jamás estaremos tan separados de nuestra potencia de actuar. El primer hombre, Adán, es la infancia de la humanidad. Es por ello que Spinoza se opone con tanta fuerza a la tradición cristiana, después racionalista, que nos presenta antes de la falta un Adán razonable, libre y perfecto. Al contrario, debe imaginarse a Adán como a un niño: triste, débil, esclavo, ignorante, entregado al azar de los encuentros. «Debe reconocerse que no se hallaba en poder del primer hombre usar rectamente la razón, sino que estuvo, como nosotros lo estamos, sometido a las pasiones.»[20] Es decir: No *es la falta la que explica la debilidad, es nuestra debilidad primera la que explica el mito de la falta.* Spinoza presenta tres tesis concernientes a Adán, qué forman un conjunto sistemático: 1) Dios nada prohibió a Adán, sino que simplemente le reveló que el fruto era un veneno que destruiría su cuerpo si entraba en contacto con él. 2) Siendo su entendimiento débil como el de un niño, Adán percibió esta revelación como una prohibición; desobedeció como un niño, no comprendiendo la necesidad natural de la relación acción-consecuencia,

18. Cf. *E*, IV, 67-73.
19. £, IV, 68.
20. *TP*, cap. 2, 6.

creyendo que las leyes de la naturaleza son leyes morales que es posible violar. 3) ¿Cómo imaginar un Adán libre y razonable, siendo que el primer hombre es necesariamente afectado de sentimientos pasivos y no ha tenido el tiempo de emprender esta larga formación que la razón supone no menos que la libertad? [21]

El estado de razón, tal cual aparece ya bajo su primer aspecto, tiene una relación compleja con el estado de naturaleza. Por una parte el estado de naturaleza no está sometido a las leyes de la razón: la razón concierne la utilidad propia y verdadera del hombre, y tiende únicamente a su conservación; la naturaleza al contrario no tiene relación alguna con la conservación del hombre y comprende una infinidad de otras leyes que conciernen al universo entero, del que el hombre no es sino una pequeña parte. Pero por otra parte, el estado de razón no es de otro orden que el estado de naturaleza mismo. Incluso en sus «mandamientos», la razón no demanda nada que sea contrario a la naturaleza: demanda solamente que cada uno se ame a sí mismo, busque lo que le es útil y propio y se esfuerce en conservar su ser aumentando su potencia de actuar.[22] Tampoco hay artificio o convención en el esfuerzo de la razón. La razón no procede por artificio, sino por composición natural de las relaciones; no procede por cálculos, sino que tiene una especie de reconocimiento directo del hombre por el hombre.[23] La pregunta de saber si supuestos seres racionales, o en vías de llegar a serlo, tienen necesidad de comprometerse mutuamente por una especie de contrato, es muy compleja; pero incluso si hay contrato a ese nivel, ese contrato no implica ninguna renuncia convencional al derecho natural, ninguna limitación artificial. El estado de razón no constituye sino una sola cosa

21. En *E*, IV, 68, esc., Spinoza hace remontar a Moisés la tradición adámica: el mito de un Adán razonable y libre se explica en la perspectiva de una «hipótesis» abstracta, donde se considera a Dios «no en tanto es infinito, sino en tanto solamente que es la causa por la que el hombre existe».

22. H, IV, 18, esc.

23. La idea de un devenir o de una formación de la razón había sido ya desarrollada por Hobbes (cf. los comentarios de R. Polín, *Politique et philosopbie chez Thomas Hobbes*, P.U.F., 1953, pp. 26-40). Hobbes y Spinoza conciben ambos el acto de la razón como una especie de suma, como la formación de un todo. Pero en Hobbes, se trata de un cálculo; en Spinoza, de una composición de relaciones que, al menos en derecho, es objeto de intuición.

con la formación de un cuerpo superior y de un alma superior, gozando del derecho natural correspondiente a su potencia: en efecto, si dos individuos componen enteramente sus relaciones, forman naturalmente un individuo dos veces más grande, teniendo él mismo un derecho de naturaleza dos veces mayor.[24] El estado de razón ni suprime ni Umita en nada el derecho natural, lo eleva a una potencia sin la que ese derecho permanecería irreal y abstracto.

¿A qué pues se reduce la diferencia entre el estado de razón y el estado de naturaleza? En el orden de la naturaleza, cada cuerpo encuentra otros, pero su relación no se compone necesariamente con aquellas de los cuerpos que encuentra. La coincidencia de los encuentros y de las relaciones se hace solamente al nivel de la naturaleza entera; ha lugar de conjunto en conjunto en el modo infinito mediato. Sin embargo, cuando nos elevamos en la serie de las esencias, asistimos a un esfuerzo que prefigura el de la naturaleza entera. Las esencias más elevadas, en la existencia, se esfuerzan ya en hacer coincidir *sus propios* encuentros con relaciones que se componen con *la de ellos.* Este esfuerzo, que no puede concluir completamente, constituye el esfuerzo de la razón. Es en este sentido que el ser razonable, a su manera, puede afirmarse reproduce y expresa el esfuerzo de la naturaleza entera.

Pero, ¿cómo los hombres llegarán a encontrarse bajo relaciones que se compongan y a formar así una asociación razonable? Si el hombre conviene con el hombre, es solamente en tanto se lo supone razonable *ya.*[25] Mientras vivan al azar de los encuentros, mientras sean afectados por pasiones fortuitas, los hombres son diversamente arrastrados, y precisamente no tienen ninguna posibilidad de encontrarse bajo relaciones que convienen: son contrarios los unos a los otros.[26] Es verdad que escapamos a la contradicción en la medida en que invocamos una muy lenta experiencia, una muy lenta formación empírica. Pero caemos de inmediato en otra dificultad. Por una parte, el peso de los encuentros presentes siempre está presente y arriesga aniquilar el esfuerzo de la razón. Y sobre todo este

24. *E*, IV, 18, esc.
25. £, IV, 35.
26. *E*, IV, 32-34.

esfuerzo, en el mejor de los casos, no se logrará sino al final de la vida; «ahora es bien necesario vivir hasta ese momento».[27] He aquí el por qué la razón no sería nada y no conquistaría jamás su propia potencia si no encontrara ayuda en una potencia de otro género, que se une a ella, que la prepara y acompaña su formación. Esta potencia de otro género es la del Estado o de la ciudad.

En efecto, la ciudad en absoluto es una asociación razonable. Se distingue de esta última de tres maneras: 1) El móvil de su formación no es una afección de la razón, es decir, una afección producida en nosotros por otro hombre bajo la relación que se compone perfectamente con el nuestro. El móvil es el miedo, o la angustia del estado de naturaleza, la esperanza de un mayor bien.[28] 2) El todo como ideal de la razón está constituido por relaciones que se componen directamente y naturalmente, por potencias o derechos que se suman naturalmente. No es así para la ciudad: no siendo los hombres razonables, es necesario que cada uno «renuncie» a su derecho natural. Sólo esta alienación hace posible la formación de un todo que beneficie él mismo de la suma de esos derechos. Tal es el «pacto» o el «contrato» civil.[29] Entonces la ciudad soberana tiene suficiente potencia para instituir relaciones indirectas y

27. TTP, cap. 16, II, p. 259.
28. *TP*, cap. 6, 1.
29. Cf. *TTP*, cap. 16 (y *E*, IV, 37, esc. 2). Sea cual sea el régimen de una sociedad, la delegación contractual según Spinoza se realiza siempre, no en beneficio de un tercero (como en Hobbes), sino en beneficio del Todo, es decir de la totalidad de los contratantes. Mme. Francés tiene razón al decir en ese sentido que Spinoza anuncia a Rousseau (a pesar que minimalice la originalidad de Rousseau en la manera de concebir la formación de ese todo): cf. «Les réminiscences spinozistes dans le Contrat social de Rousseau», *Revue philosophique*, enero 1951, pp. 66-67. Pero es verdad que el contrato transfiere la potencia al conjunto de la ciudad, las condiciones de esta operación, su diferencia con una operación de la razón pura, exigen la presencia de un segundo momento por el que el conjunto de la ciudad, a su vez, transfiere su potencia a un rey, a una asamblea aristocrática o democrática. ¿Es éste un *segundo* contrato, realmente distinto del primero, como lo sugiere TTP, cap. 17? (Spinoza en efecto dice que los hebreos formaron un todo político transfiriendo su potencia a Dios, *después* transfiriendo la potencia del todo a Moisés, tomado como intérprete de Dios, cf. II, p. 274). ¿O bien el primer contrato no existe sino abstractamente, como fundamento del segundo? (En el *Tratado político*, bien parece no existir el Estado bajo su forma *absoluta, absolutum imperium*, sino ser representado siempre de forma monárquica, aristocrática o democrática, siendo la democracia el régimen que más se aproxima al Estado absoluto.)

convencionales bajo las que los ciudadanos *son ¡orzados* a convenir y acordarse. 3) La razón está al principio de una distinción ética, entre «los que viven bajo su conducción» y los que permanecen bajo la conducción del sentimiento, los que se liberan y los que permanecen esclavos. Pero el Estado civil distingue solamente los justos y los injustos, según la obediencia a sus leyes. Habiendo renunciado a su derecho de juzgar lo que es bueno y malo, los ciudadanos se entregan al Estado, que recompensa y que castiga. Pecado-obediencia, justicia-injusticia son categorías propiamente sociales; la oposición moral misma tiene por principio y por medio a la sociedad.[30]

Sin embargo, entre la ciudad y el ideal de la razón, existe una gran semejanza. En Spinoza como en Hobbes, el soberano se define por su derecho natural, igual a su potencia, es decir, igual a todos los derechos que los contractuales han cedido. Pero ese soberano no es, como en Hobbes, un tercero en beneficio del que se hará el contrato de los particulares. El soberano es el todo; el contrato se hace entre individuos, pero que transfieren sus derechos al todo que forman al contratar. Es por ello que la ciudad es descrita por Spinoza como una persona colectiva, cuerpo común y alma común, «masa conducida de alguna manera por un mismo pensamiento».[31] Que su procedimiento de formación sea muy diferente del de la razón, que sea prerracional, no quita que la ciudad imite y prepare la razón. En efecto, no hay y no puede haber allí totalidad irracional, contraria a la razón. Sin duda el soberano está en derecho de mandar todo lo que quiera, tanto como potencia tenga; él es el único juez de las leyes que instituye y no puede pecar ni desobedecer. Pero, precisamente porque es un todo, no puede conservarse como tal sino en la medida en que «tiende a la meta que la sana razón enseña alcanzar a todos los hombres»: el todo no puede conservarse a no ser que tienda a alguna cosa que tenga al menos la apariencia de la razón.[32] El contrato por el que los individuos alienan su derecho no tiene otro resorte que el interés (el miedo a un mal mayor, la esperanza en un

30. B, IV, 37, esc. 2; TP, 2, 18, 19 y 23.
31. TP, cap. 3, 2.
32. TTP, cap. 16, II, pp. 262-263. Y TP, cap. 2, 21; cap. 3, 8; cap. 4, 4; cap. 5, 1.

mayor bien); si los ciudadanos comienzan a temer la ciudad más que nada, se reencuentran en el estado de naturaleza, al mismo tiempo que la ciudad pierde su potencia, expuesta a las facciones que ella ha suscitado. Es pues su propia naturaleza la que determina a la ciudad a encarar en la medida de lo posible el ideal de la razón, a esforzarse de conformar a la razón el conjunto de sus leyes. Y la ciudad convendrá tanto más con la razón cuanto menos pasiones tristes produzca en los ciudadanos (miedo o incluso esperanza), apoyándose más bien sobre afecciones dichosas.[33]

Todo ello debe comprenderse de la «buena» ciudad. Puesto que vale para la ciudad lo que para el individuo: muchas causas intervienen, a veces insensibles, que pervierten su naturaleza y provocan su ruina. Pero, desde el punto de vista de la buena ciudad, dos otros argumentos se agregan a los anteriores. Primero, *¿qué* significa para el ciudadano «renunciar a su derecho natural»? Evidentemente no renunciar a perseverar en el ser. Pero: renunciar a determinarse según *afecciones personales cualesquiera.* Abandonando su derecho de juzgar personalmente lo que es bueno y malo, el ciudadano se compromete pues a recibir *afecciones comunes y colectivas.* Pero, en función de esas afecciones, continúa personalmente a perseverar en su ser, a hacer todo lo que se halla en su poder para conservar su existencia y velar por sus intereses.[34] Es en este sentido que Spinoza puede decir que cada uno renuncia a su derecho natural según la regla de la ciudad, y sin embargo conserva enteramente ese derecho natural en el estado civil.[35] Por otra

33. El móvil de la formación de la ciudad es siempre el miedo y la esperanza, miedo de un mal mayor, esperanza de un bien mayor. Pero son pasiones esencialmente tristes (cf. *E*, IV, 47, dem.). La ciudad, una vez establecida, debe suscitar *el amor a la libertad* más bien que el miedo a los castigos o incluso la esperanza de recompensas. «Es a los esclavos, no a los hombres libres, que se les da premios de virtud.» (TP, cap. 10, 8.)
34. TP, cap. 3, 3 y 8.
35. En dos textos importantes *(Carta 30, a Jelles,* III, p. 172, y TP, cap. 3, 3), Spinoza dice que su teoría política tiene como característica la de mantener el derecho natural en el estado civil mismo. Esta declaración se interpreta diferentemente en los dos casos: ora es el soberano el que se define por su derecho natural, siendo ese derecho igual a la suma de los derechos a los que los sujetos renuncian; ora son los sujetos los que conservan su derecho natural a perseverar en el ser, bien que ese derecho sea ahora determinado por afecciones comunes.

parte, las *afecciones de la razón* no provienen de la ciudad: la potencia de conocer, de pensar y de expresar su pensamiento sigue siendo un derecho natural inalienable, que la ciudad no puede comprometer sin restablecer entre ella y sus sujetos relaciones de simple violencia.[38]

La «buena» ciudad ora tiene lugar de razón para los que no tienen; ora prepara, prefigura e imita a su manera la obra de la razón. Es ella la que hace posible la formación de la razón misma. No se considerarán como pruebas de un optimismo exagerado las dos proposiciones de Spinoza: finalmente y a pesar de todo, la ciudad es el mejor medio donde el hombre se puede hacer razonable; y también el mejor medio donde el hombre razonable pueda vivir[37]

En una visión ética del mundo, es siempre cuestión de poder y potencia, no es cuestión de otra cosa. La ley es idéntica al derecho. Las verdaderas leyes naturales son las normas del poder, no reglas de deber. Es por ello que la ley moral, que pretende prohibir y mandar, implica una especie de mistificación: mientras menos comprendamos las leyes de la naturaleza, es decir, las normas de vida, más las interpretamos como órdenes y prohibiciones. Al extremo que el filósofo debe titubear de usar la palabra ley, a tal grado esa palabra contiene un resabio moral: es mejor hablar de «verdades eternas». En verdad, las leyes morales o los deberes son puramente civiles, sociales: sólo la sociedad ordena y prohibe, amenaza y hace esperar, recompensa y castiga. Sin duda la razón comprende por su cuenta una *pie tas* y una *r eligió;* sin duda hay preceptos, reglas o «mandamientos» de la razón. Pero la lista de esos mandamientos basta para mostrar que no se trata de deberes, sino de normas de vida, concernientes a la «fuerza» del alma y su potencia de actuar.[38] Sin duda también puede suceder que esas nor-

36. *TTP*, cap. 20, III, pp. 306-307. *TP*, cap. 3, 10: «El alma, en la medida en que usa de la razón, no releva del soberano, sino de ella misma».
37. E, IV, 35, esc.; IV, 73, prop. y dem.
38. Sobre la *píelas* y la *religio,* siempre relativas a nuestra potencia de actuar, cf. *E,* IV, 37, esc. 1, y V, 41. Sobre los «mandamientos» de la razón (*dictamina),* cf. E, IV, 18, esc.

mas coincidan con las leyes de la moral ordinaria; pero por una parte esas coincidencias no son numerosas; por otra parte, cuando la razón recomienda o denuncia algo análogo a lo que la moral manda o prohibe, es siempre por razones muy diferentes a las de la moral.[39] La *Ética* juzga los sentimientos, las conductas y las intenciones relacionándolas no a valores trascendentes sino a modos de existencia que suponen o implican: hay cosas que no se pueden hacer o incluso decir, creer, experimentar, pensar, sino a condición de ser débil, esclavo, impotente; otras cosas que no se pueden hacer, experimentar, etc., sino a condición de ser libre o fuerte. *Un método de explicación de los modos de existencia inmanentes* reemplaza así el recurso a los valores trascendentes. De todas maneras, la pregunta es: Tal sentimiento, por ejemplo, ¿aumenta o no nuestra potencia de actuar? ¿Nos ayuda a adquirir la posesión formal de esa potencia?

Ir hasta el final de lo que se puede es la tarea propiamente ética. Es a partir de allí que la *Ética* toma su modelo del cuerpo; pues todo cuerpo extiende su potencia tan lejos como puede. En un sentido, todo ser, a cada momento, va hasta el final de lo que puede. «Lo que puede» eso es, su poder de ser afectado, que se halla necesariamente y constantemente colmado por la relación de ese ser con los otros. Pero, en otro sentido, nuestro poder de ser afectado puede ser colmado de tal manera que seamos separados de nuestra potencia de actuar, y que ésta no deje de disminuir. En este segundo sentido, sucede que vivamos separados de «lo que podemos». Incluso es ésa la suerte de la mayor parte de los hombres, la mayor parte del tiempo. *El débil, el esclavo, no es alguien cuya fuerza es menor, tomada absolutamente.* El débil es aquel que, cual sea su fuerza, permanece separado de su potencia de actuar, mantenido en la esclavitud o la impotencia. Ir hasta el final de su poder significa dos cosas: ¿Cómo colmar nuestro poder de ser afectado de manera tal que nuestra potencia de actuar au-

39. Por ejemplo, la razón denuncia el odio y todo lo que con él se relaciona: *E*, IV, 45 y 46. Pero ello es únicamente porque el odio no se separa de la *tristeza* que engloba. La esperanza, la piedad, la humildad, el arrepentimiento no serán menos denunciados, puesto que también ellos engloban tristeza: £, IV, 47, 50, 53, 54.

mente? Y ¿cómo aumentar esta potencia al extremo que, al fin, produzcamos afecciones activas? Hay pues débiles y fuertes, esclavos y hombres libres. No hay ni Bien ni Mal en la Naturaleza, no hay oposición moral, pero hay una diferencia ética. Esta diferencia es la de los modos de existencia inmanentes, englobados en lo que experimentamos, hacemos, pensamos.

Esta concepción ética tiene un aspecto crítico fundamental. Spinoza se inscribe en una tradición célebre: la tarea práctica del filósofo consiste en denunciar todos los mitos, todas las mistificaciones, todas las «supersticiones», sea cual sea su origen. Esta tradición, creemos nosotros, no se separa del naturalismo como filosofía. La *superstición* es todo lo que nos mantiene separados de nuestra potencia de actuar y no deja de disminuir ésta. También la fuente de la superstición es el encadenamiento de las pasiones tristes, el" miedo, la esperanza que se concatena al temor, la angustia que nos entrega a los fantasmas.[40] Como Lucrecio, Spinoza sabe que no hay mito o superstición dichosos. Como Lucrecio, levanta la imagen de una Naturaleza positiva contra la incertidumbre de los dioses: *lo que se opone a la Naturaleza no es la cultura, ni el estado de razón, ni siquiera el estado civil, sino solamente la superstición que amenaza todas las empresas del hombre.* También como Lucrecio, Spinoza asigna al filósofo la tarea de denunciar todo lo que es tristeza, todo lo que vive de la tristeza, a todos aquellos que necesitan de la tristeza para asentar su poder. «El gran secreto del régimen monárquico y su interés vital consiste en engañar a los hombres disfrazando con el nombre de religión al miedo, con el que se los quiere mantener a la rienda; de manera que combaten por su esclavitud como si se tratara de su salvación...»[41] La desvalorización de las pasiones tristes, la denuncia de aquellos que las cultivan y que se sirven de ellas, forman el objeto práctico de la filosofía. Pocos temas en la *Ética* aparecen con tanta constancia como éste: todo lo que

40. El análisis que hace Spinoza de la superstición, en el prefacio del TTP, es muy cercano al de Lucrecio: la superstición se define esencialmente por una mezcla de avidez y de angustia. Y la causa de la superstición no es una idea de Dios confusa, sino el miedo, las pasiones tristes y su encadenamiento (TTP, prefacio, II, p. 85).
41. *TTP,* prefacio, II, p. 87.

es triste es malo, y nos convierte en esclavos; todo lo que engloba la tristeza expresa un tirano.

«Ninguna potencia divina, sino un envidioso experimenta placer ante mi impotencia y ante mi disgusto, y nos tiene por virtud las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras manifestaciones de ese género, que son signos de un alma impotente. Es lo contrario, en tanto estamos afectados por una mayor dicha, en tanto pasamos a una perfección mayor, es decir, tanto más es necesario que participemos de la naturaleza divina.» «Aquel que sabe bien que todas las cosas derivan de la necesidad de la naturaleza divina y se hacen según las leyes y las reglas eternas de la Naturaleza, aquel por cierto nada encontrará que sea digno de odio, de irrisión o de desprecio, y no tendrá piedad de quien sea; pero tanto como lo permita la virtud humana, se esforzará en actuar bien, como se dice, y de regocijarse.» «Los supersticiosos que saben reprochar los vicios más que enseñar las virtudes, y que se dedican no a conducir a los hombres por la razón, sino a contenerlos por el miedo de manera que huyen del mal más de lo que aman las virtudes, no tienden a otra cosa que hacer a los hombres tan infelices como ellos mismos; así no es de sorprenderse que la mayor parte del tiempo sean importunos y odiosos a los hombres.» «Aquellos que son mal recibidos por su amante no piensan sino en la inconstancia de las mujeres, en su espíritu de engaño y en sus otros vicios de los que tanto se habla, cosas todas ellas que olvidan apenas son nuevamente acogidos por su amante. Es por ello que aquel que se aplica a reglar sus sentimientos y sus apetitos según el solo amor a la libertad se esforzará, tanto como pueda, en conocer las virtudes y sus causas, y de colmar su alma del contento que nace de su conocimiento verdadero; pero en absoluto en considerar los vicios de los hombres, en humillar a los hombres y en regocijarse de una falsa apariencia de libertad.» «El hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría es una meditación no de la muerte, sino de la vida.» [42]

A través de los escolios del libro IV, se ve a Spinoza formar una concepción propiamente ética del hombre, fundada

42. Cf. E, IV, 45, esc. 2; IV, 50, esc.; IV, 63, esc.; V, 10, esc.; IV, 67.

sobre la dicha y las pasiones dichosas. Se opone a una concepción supersticiosa o satírica, que se funda solamente sobre pasiones tristes: «la mayor parte, en vez de una *Ética,* ha escrito una sátira».[43] Más profundamente Spinoza denuncia las potencias opresivas que no pueden reinar sino inspirando al hombre pasiones tristes de las que se aprovechan («aquellos que no saben más que quebrar las almas de los hombres ...»).[44] Sin duda ciertas pasiones tristes tienen una utilidad social: así el miedo, la esperanza, la humildad, incluso el arrepentimiento. Pero ello es en la medida en que no vivimos bajo la conducta de la razón.[48] Permanece que toda pasión es mala por ella misma, en tanto engloba tristeza: incluso *la esperanza* incluso *la seguridad.*[46] Una ciudad es tanto mejor cuanto más se apoya sobre afecciones dichosas; el amor.a la libertad debe superar la esperanza, el miedo y la seguridad.[47] El único mandamiento de la razón, la única exigencia de la *pie tas* y de la *r eligió,* es de concatenar un máximo de dichas pasivas con un máximo de dichas activas. Puesto que sólo la dicha es una afección pasiva que aumenta nuestra potencia de actuar: y sólo la dicha puede ser una afección activa. El esclavo se reconoce en sus pasiones tristes, y el hombre libre en sus dichas, pasivas y activas. El sentido de la dicha aparece como el sentido propiamente ético; es a la práctica lo que la afirmación misma es a la especulación. El naturalismo de Spinoza se define por la afirmación especulativa en la teoría de la substancia, por la dicha práctica en la concepción de los modos. Filosofía de la afirmación pura, la *Ética* es también filosofía de la dicha que corresponde a esta afirmación.

43. *TP*, cap. i, i.
44. E, IV, apéndice, 13.
45. E, IV, 54, esc.
46. E, IV, 47, esc.
47. *TP*, cap. 10, 8.

Capítulo XVII

LAS NOCIONES COMUNES

El spinozismo de ninguna manera es una filosofía que se instale en Dios, ni que halle en la idea de Dios su punto de partida natural. Al contrario: las condiciones bajo las que tenemos ideas parecen condenarnos a no tener sino ideas inadecuadas; las condiciones bajo las que somos afectados parecen condenarnos a no experimentar sino afecciones pasivas. Las afecciones que colman naturalmente nuestro poder de ser afectado son pasiones que lo reducen al mínimo, que nos separan de nuestra esencia o de nuestra potencia de actuar.

En esta evaluación pesimista de la existencia, una primera esperanza aparece sin embargo: la distinción radical de la acción y de la pasión no debe hacernos descuidar una distinción previa entre dos tipos de pasiones. Sin duda toda pasión nos mantiene separados de nuestra potencia de actuar; pero más o menos. Mientras somos afectados de pasiones, no tenemos la posesión formal de nuestra potencia de actuar. Pero las pasiones dichosas nos acercan a esa potencia, es decir, la aumentan o la ayudan; las pasiones tristes nos alejan de ella, es decir, la disminuyen o la impiden. La primera pregunta de la *Ética* es, pues: ¿Qué hacer para ser afectado de un máximo de pasiones dichosas? La Naturaleza no nos favorece a este respecto. Pero debemos contar sobre el esfuerzo de la razón, esfuerzo empírico y muy lento que encuentra en la ciudad las condiciones que lo hacen posible: la razón, en el principio de su génesis o bajo su primer aspecto, es el esfuerzo de organizar los encuentros de manera tal que seamos afectados de un máximo de

pasiones dichosas. En efecto, las pasiones dichosas aumentan nuestra potencia de actuar; la razón es potencia de comprender, potencia de actuar propia al alma; las pasiones dichosas convienen pues con la razón, nos conducen a comprender o nos determinan a llegar a ser razonables.[1]

Pero no basta que nuestra potencia de actuar aumente. Podría aumentar indefinidamente, las pasiones dichosas podrían concatenarse con las pasiones dichosas indefinidamente, no tendríamos aún la posesión formal de nuestra potencia de actuar. Una suma de pasiones no hace una acción. No basta pues que las pasiones dichosas se acumulen; es necesario que, gracias a esa acumulación, encontremos el medio de conquistar nuestra potencia de actuar para experimentar en fin afecciones activas de las que seríamos causa. La segunda pregunta de la *Ética* será, pues: ¿Qué hacer para producir en sí afecciones activas?

1) Afecciones activas, si existen, son necesariamente afecciones de dicha: no hay tristeza activa, puesto que toda tristeza es disminución de nuestra potencia de actuar; sólo la dicha puede ser activa.[2] En efecto, si nuestra potencia de actuar aumenta al grado que tengamos su posesión formal, se originan afecciones, que son necesariamente dichas activas.[3] 2) La dicha activa es «otro» sentimiento que la dicha pasiva.[4] Y sin embargo Spinoza sugiere que, entre ambas, la distinción no es sino de razón.[5] Es que ambos sentimientos se distinguen solamente por la causa; la dicha pasiva es producida por un objeto que conviene con nosotros, cuya potencia aumenta nuestra potencia de actuar, pero del que no tenemos aún una idea adecuada. La dicha activa es producida por nosotros mismos, deriva de nuestra potencia de actuar misma, se colige de una idea adecuada en nosotros. 3) En la medida en que las dichas pasivas aumentan nuestra potencia de actuar, *convienen con* la razón. Pero,

1. *E*, IV, 59, dem.: «En la medida en que la dicha es buena, ella conviene con la razón, pues consiste en que la potencia de actuar del hombre es aumentada o ayudada».
2. *E*, III, 59, prop. y dem.
3. *E*, III, 58, prop. y dem ; IV, 59, dem.
4. *E*, III, 58, prop.
5. El sentimiento activo y el sentimiento pasivo se distinguen como la idea adecuada y la idea inadecuada. Pero entre una idea inadecuada y una idea adecuada de afección, la distinción es solamente de razón: *E*, V, 3, dem.

siendo la razón la potencia de actuar del alma, las dichas supuestas activas *nacen* de la razón. Cuando Spinoza sugiere que lo que conviene con la razón puede también nacer de ella, quiere decir que toda dicha pasiva puede dar lugar a una dicha activa que se distingue solamente por la causa.[6]

Supongamos dos cuerpos que convienen enteramente, es decir, que componen todas sus relaciones: son como las partes de un todo, el todo ejerce una *junción general* en relación a esas partes, estas partes tienen una *propiedad común* en relación al todo. Dos cuerpos que convienen enteramente tienen pues una identidad de estructura. Porque componen todas sus relaciones, tienen una analogía, similitud o comunidad de composición. Supongamos ahora cuerpos que convienen cada vez menos, o que son contrarios: sus relaciones constitutivas no se componen ya directamente, sino que presentan tales diferencias que toda semejanza entre esos cuerpos parece excluida. Sin embargo, hay aún similitud o comunidad de composición, pero *desde un punto de vista cada vez más general* que, al límite, pone en juego la Naturaleza entera. Debe tomarse en cuenta en efecto el «todo» que esos dos cuerpos forman, no directamente el uno con el otro, sino con todos los intermediarios que nos permiten pasar del uno al otro. Como todas las relaciones se componen en la Naturaleza entera, la Naturaleza presenta desde el punto de vista más general una similitud de composición válida para todos los cuerpos. Se pasará de un cuerpo al otro, por diferentes que sean, por simple variación de la relación entre las partes últimas del uno. Puesto que sólo varían las relaciones, en el conjunto del universo donde las partes permanecen idénticas.

He aquí lo que Spinoza llama una «noción común». La noción común es siempre la idea de una similitud de composición en los modos existentes. Pero en este sentido, hay diferentes tipos de nociones. Spinoza dice que las nociones comunes son más o menos útiles, más o menos fáciles de formar; y

6. a. E, IV, 31, dem.

también más o menos universales, es decir, que se organizan según puntos de vista más o menos generales.[7] De hecho, se distinguirán dos grandes especies de nociones comunes. Las menos universales (pero también las más útiles) son aquellas que representan una similitud de composición entre cuerpos que convienen directamente y desde su propio punto de vista. Por ejemplo, una noción común representa «lo que es común a un cuerpo humano y a *ciertos* cuerpos exteriores».[8] Estas nociones nos hacen comprender, pues, las conveniencias entre modos: ellas no permanecen una percepción externa de las conveniencias observadas fortuitamente, sino que encuentran en la similitud de la composición una razón interna y necesaria de la conveniencia de los cuerpos.

En el otro polo, las nociones comunes más universales representan una similitud o comunidad de composición, pero entre cuerpos que convienen desde un punto de vista muy general y no desde *su propio* punto de vista. Representan pues «lo que es común a todas las cosas», por ejemplo lo extenso, el movimiento y el reposo, es decir, la universal similitud en las relaciones que se componen al infinito desde el punto de vista de la naturaleza entera.[9] Estas nociones tienen aún su utilidad; puesto que ellas nos hacen comprender las desconveniencias mismas, y nos dan una razón interna y necesaria. Ellas nos permiten en efecto determinar el punto de vista a partir del que cesa la conveniencia más general entre dos cuerpos; ellas muestran cómo y por qué la contrariedad aparece cuando nos situamos en el punto de vista «menos universal» de esos dos cuerpos mismos. Podemos, a través de una experiencia de pensamiento, hacer variar una relación hasta el punto donde el cuerpo correspondiente reviste de alguna manera una naturaleza contraria a la suya; podemos a partir de ello comprender la naturaleza de las disconveniencias entre cuerpos cuyas relaciones son tales o tales. Es por ello que, cuando asigna el rol de todas las nociones tomadas en conjunto, Spinoza dice que el

7. Más o menos útiles, más o menos fáciles a descubrir o a formar: *E,* II, 40, esc. 1. Más o menos universales *(máxime universales, minime univer salía): TTP,* cap. 7, II, p. 176.
8. Caso de las nociones comunes menos universales: *E,* II, 39, prop.
9. Caso de las nociones comunes más universales: *E,* II, 37 y 38, prop.

espíritu es determinado desde el interior a comprender las conveniencias entre las cosas, y también las diferencias y las oposiciones.[10]

Spinoza distingue con esmero las Nociones comunes por una parte, por otra parte los términos trascendentales (ser, cosa, algo) o las Nociones universales (géneros y especies, hombre, caballo, perro).[11] A pesar de ello las nociones comunes mismas son universales, «más o menos» universales según su grado de generalidad; es necesario pues pensar que Spinoza no ataca lo universal, sino solamente una cierta concepción de lo universal abstracto. Asimismo, Spinoza no critica las nociones de género y de especie en general; por su cuenta, habla del caballo o del perro como de tipos naturales, del Hombre mismo como de un tipo o de un modelo normativo.[12] Aún allí debe pensarse que Spinoza ataca solamente a una cierta determinación abstracta de los géneros y de las especies. En efecto, una idea abstracta tiene dos aspectos que testimonian de su insuficiencia. Primero, no retiene de las cosas más que las diferencias sensibles y groseras: elegimos un carácter sensible, fácil de imaginar; distinguimos los objetos que lo poseen y aquellos que no lo poseen; identificamos todos aquellos que lo poseen; en cuanto a las pequeñas diferencias, las despreciamos, precisamente porque los objetos confunden desde el momento en que su número supera la capacidad de nuestra imaginación. Por otra parte, el carácter diferencial sensible es por naturaleza extremadamente variable: es fortuito, dependiente de la manera en que los objetos afectan a cada uno de nosotros al azar de los encuentros. «Aquellos que han considerado más a menudo con admiración la estatura de los hombres entenderán bajo el nombre de hombre un animal de estatura erguida, mientras que aquellos que se han acostumbrado a considerar otra cosa se formarán de los hombres otra imagen común: por ejemplo el hombre es un animal capaz de reír, un animal con dos

10. E, II, 29, esc.: «Toda vez que el espíritu es determinado del interior, es decir, porque considera varias cosas al mismo tiempo, a comprender sus conveniencias, sus diferencias y sus oposiciones, toda vez en efecto que es dispuesto desde el interior de tal o tal manera, entonces considera las cosas claramente y distintamente, como la mostraré más abajo».
11. *E*, II, 40, esc. 1.
12. Cf. E, IV, prefacio.

pies sin plumas, un animal racional.»[13] Y el carácter retenido no varía solamente con cada individuo, sino que también según los objetos que afectan a un mismo individuo: ciertos objetos serán definidos por su forma sensible, otros por su uso o su función supuesta, por su manera de ser, etc. De todas maneras, la idea abstracta es profundamente inadecuada: es una imagen que no se explica por nuestra potencia de pensar, sino que al contrario engloba nuestra impotencia; y que no expresa la naturaleza de las cosas, sino que más bien indica el estado variable de nuestra constitución.

Es claro en todo esto que Spinoza no ataca solamente los procedimientos del sentido común, sino también la tradición aristotélica. Es en la biología aristotélica que aparece el esfuerzo por definir los géneros y las especies por diferencias; y aún esas diferencias sensibles son de naturaleza muy variable según los animales considerados. Contra esta tradición, Spinoza sugiere un gran principio: considerar las estructuras, y ya no las formas sensibles o las funciones.[14] Pero, ¿qué significa «estructura»? Es un sistema de relaciones entre las partes de un cuerpo (no siendo estas partes órganos, sino los elementos anatómicos de esos órganos). Se buscará cómo las relaciones varían en tal o tal otro cuerpo; se poseerá el medio de determinar directamente las semejanzas entre dos cuerpos, por alejados que estén. La forma y la función de un órgano, en un animal determinado, dependen únicamente de las relaciones entre partes orgánicas, es decir, entre elementos anatómicos constantes. Al límite, la Naturaleza entera es un mismo animal en el que, solas, varían las relaciones entre las partes. Al examen de diferencias sensibles, se ha sustituido un examen de similitudes inteligibles, apto a hacernos comprender «desde el interior» las semejanzas, y también las diferencias entre los cuerpos. Las nociones comunes en Spinoza son ideas biológicas, más aún que ideas físicas o matemáticas. Desempeñan realmente el papel de Ideas en una filosofía de la Naturaleza de la que se halla excluida toda finalidad. (Sin duda las indicaciones de Spinoza son raras respecto a esie aspecto de las nocio-

13. *E,* II, 40, esc. 1.
14. *E,* 2, esc.: «Pues nadie hasta ahora ha conocido la estructura *(fabrica)* del cuerpo tan exactamente que haya podido explicar todas las funciones de ella.

nes comunes. Pero en verdad, son escasas respecto a todos los aspectos de las nociones comunes; veremos por qué. Las indicaciones de Spinoza bastan en todo caso para hacer de él un precursor de Geoffroy Saint-Hilaire, en la vía del gran principio de unidad de composición.)[15]

Las nociones comunes son ideas *generales,* no ideas *abstractas.* Ahora bien, en tanto tales, son necesariamente «adecuadas». Dado el caso de las nociones menos universales: lo que es común a mi cuerpo y a ciertos cuerpos exteriores es «igualmente» en cada uno de esos cuerpos; la idea está, pues, dada en Dios, no solamente en tanto que tiene las ideas de los cuerpos exteriores, sino también en tanto tiene simplemente la idea de mi cuerpo; tengo pues yo mismo la idea de ese algo en común, y la tengo tal cual es en Dios.[16] En cuanto a las nociones más universales: lo que es común a todas las cosas es «igualmente» en la parte y en el todo, su idea está pues dada en Dios, etc.[17] Estas demostraciones fundan los dos aspectos bajo los que las nociones comunes en general son necesariamente adecuadas; en otros términos, *las nociones comunes son ideas que se explican formalmente por nuestra potencia de pensar y que, materialmente, expresan la idea de Dios como su causa eficiente.* Se explican por nuestra potencia de pensar porque, estando en nosotros como son en Dios, caen bajo nuestra propia potencia como caen bajo la potencia absoluta de Dios. Expresan la idea de Dios como causa porque, poseyéndolas Dios

15. Étienne Geoffroy Saint-Hilaire definía su «filosofía de la Naturaleza» por el principio de unidad de composición. Opone su método al método clásico salido de Aristóteles, que considera las formas y las funciones. Más allá de éstas, se propone determinar las relaciones variables entre elementos anatómicos constantes: los animales diferentes corresponden a variaciones de relación, de situación respectiva y de dependencia de esos elementos, de manera que se reducen todos a la modificación de un solo y mismo animal en sí. A las semejanzas de formas y a las analogías de funciones, que permanecen siempre exteriores, Geoffroy substituye así el punto de vista intrínseco de una unidad de composición o de una similitud de relaciones. Gusta reclamarse de Leibniz, y de un principio de unidad en lo diverso. Nos parece sin embargo aún más spinozista; pues su filosofía de la Naturaleza es un monismo, y ella excluye radicalmente todo principio de finalidad, externa o interna. Cf. *Principes de philosopbie xoologique,* 1830, y *Eludes progressives d'un naturaliste,* 1835.

16. *E*, II, 39, prop. y dem.

17. £, II, prop. y dem.

como nosotros las poseemos, «engloban» necesariamente la esencia de Dios. En efecto, cuando Spinoza dice que toda idea de cosa particular engloba necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios, se trata de cosas particulares tales cuales son en Dios, por lo tanto de ideas de cosas tales que Dios las posee.[18] Entre las ideas que *tenemos*, las únicas que pueden expresar la esencia de Dios, o englobar el conocimiento de esta esencia, son pues ideas que son en nosotros como son en Dios: abreviando, las nociones comunes.[19]

De donde varias consecuencias importantes: 1) Preguntábamos cómo podíamos llegar a ideas adecuadas. Todo en la existencia nos condenaba a no tener sino ideas inadecuadas: no teníamos ni la idea de nosotros mismos, ni la idea de los cuerpos exteriores, sino que solamente ideas de afecciones, indicando el efecto de un cuerpo exterior sobre nosotros. Pero precisamente, a partir de ese efecto, podemos formar la idea de lo que es común a un cuerpo exterior y al nuestro. Tomando en cuenta las condiciones de nuestra existencia ésta es para nosotros la única vía capaz de conducirnos a una idea adecuada. *La primera idea adecuada que tenemos* es la noción común, la idea de ese «algo en común». 2) Esta idea se explica por nuestra potencia de comprender o de pensar. Ahora bien la potencia de comprender es la potencia de actuar del alma. Somos pues activos en tanto formamos nociones comunes. La formación de la noción común marca el momento en el que entramos en *posesión formal* de nuestra potencia de actuar. Por ello mismo, constituye el segundo momento de la razón. La razón, en su génesis, es el esfuerzo de organizar los encuentros en función de las conveniencias y de las disconveniencias percibidas. La razón en su actividad misma es el esfuerzo de concebir las nociones comunes, por lo tanto de comprender intelectualmente las conveniencias y las disconveniencias mismas. Cuando formamos una noción común, nuestra alma se supone que «se sirve de la razón»: llegamos a la posesión de nuestra potencia de actuar o de comprender, hemos llegado a ser seres razoná-

is. E, II, 45, prop. y esc.

19. B, II, 46, dem.: «Por tanto, aquello que da el conocimiento de la esencia etema e infinita de Dios es común a todas las cosas, y está igualmente en una parte como en el todo».

bles. 3) Una noción común es nuestra primera idea adecuada. Pero sea cual sea, nos conduce de inmediato a otra idea adecuada. La idea adecuada es expresiva y, lo que expresa, es la esencia de Dios. Una noción común cualquiera nos da inmediatamente el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios. No tenemos una idea adecuada, es decir, expresiva, sin que esta idea nos dé el conocimiento de lo que expresa, por tanto el conocimiento adecuado de la esencia misma de Dios.

De todas maneras, la noción común arriesga intervenir como un milagro mientras no expliquemos cómo llegamos a formarla. *¿Cómo viene a romper la concatenación de las ideas inadecuadas a las que parecíamos condenados?* «Común», sin duda, no significa solamente algo en común a dos o más cuerpos, sino que también común a los espíritus capaces de formar la idea. Pero, primero, Spinoza recuerda que las nociones comunes son más o menos comunes a todos los espíritus.[20] E, incluso si se las asimila a las ideas innatas, la innatitud jamás ha dispensado de un esfuerzo de formación, de una *causa fiendi* necesaria para hacernos reencontrar lo que no está dado sino en derecho. Que las nociones comunes sean en nosotros como son en Dios significa solamente que, si nosotros las formamos, las *tenemos* como Dios las *tiene.* Pero precisamente, ¿cómo las formamos, en qué circunstancias favorables? ¿Cómo llegamos a nuestra potencia de actuar?

Mientras permanezcamos en un punto de vista especulativo, ese problema permanece insoluble. Dos errores de interpretación nos parecen peligrosos en la teoría de las nociones comunes: despreciar su sentido biológico en ventaja de su sentido matemático; pero sobre todo despreciar su función práctica en ventaja de su contenido especulativo. Ahora este último error encuentra quizá su ocasión en la manera en que Spinoza mismo introduce el sistema de las nociones comunes. El libro II de la *Ética* considera en efecto esas nociones desde el punto

20. *E,* II, 40, esc. 1: Por nuestro método, se establecerá «cuáles nociones son comunes, y cuáles son claras y distintas para aquellos solamente que no se obstruyen con prejuicios ...».

de vista de la especulación pura; las expone pues en un orden lógico, que va de las más universales a las menos universales.[21] Pero entonces, Spinoza muestra solamente que, *si* formamos nociones comunes, éstas son necesariamente ideas adecuadas. La causa y el orden de su formación se nos escapan aún; asimismo, la naturaleza de su función práctica, que se encuentra solamente sugerida en el libro II.[22]

Es verdad que todos los cuerpos tienen algo en común, aunque no sea sino lo extenso, el movimiento y el reposo. Los cuerpos que no convienen y que son contrarios no dejan de tener algo en común, es decir, una similitud de composición muy general que pone en juego la Naturaleza entera bajo el atributo de lo extenso.[23] Incluso es debido a ello que la exposición de nociones comunes, en el orden lógico, se hace a partir de las más universales: por lo tanto, a partir de nociones que se aplican a cuerpos muy alejados unos de otros y contrarios unos de los otros. Pero, si es verdad que dos cuerpos contrarios tienen algo en común, jamás en cambio un cuerpo puede ser contrario a otro, malo para otro, por lo que tiene en común con él: «Ninguna cosa puede ser mala por aquello que tiene en común con nuestra naturaleza, sino que en la medida en que es mala para nosotros, nos es contraria».[24] Cuando experimentamos una afección mala, una afección pasiva triste producida en nosotros por un cuerpo que no nos conviene, *nada nos induce a formar la idea* de aquello que es común a ese cuerpo y al nuestro. Al contrario, cuando experimentamos una afección dichosa: siéndonos buena una cosa en la medida en que conviene con nuestra naturaleza, la afección dichosa misma nos induce a formar la noción común correspondiente. Las primeras nociones comunes que formamos son, pues, las menos universales, es decir, las que se aplican a nuestro cuerpo y a otro cuerpo, que conviene directamente con el nuestro y que lo afecta de dicha. Si consideramos el orden de formación de las no-

21. a. *E*, II, 38 y 39. Igual en *TTP*, cap. 7, donde se parte de las nociones más universales (II, pp. 176-177).
22. Ci. *E*, II, 39, dem.: De la noción común deriva una idea de afección (tal es su función práctica).
23. *E*, IV, 29, prop.: «Y, de una manera absoluta, ninguna cosa puede ser buena o *mala* para nosotros, a menos que tenga algo en común con nosotros»
24. *E*, IV, 30, prop.

ciones comunes, debemos partir de las nociones menos universales; puesto que las más universales, aplicándose a cuerpos que son contrarios al nuestro, no encuentran *principio inductor* alguno en las afecciones que experimentamos.

¿En qué sentido tomamos «inducir»? Se trata de una especie de *causa ocasional.* La idea adecuada se explica formalmente por nuestra potencia de comprender o de actuar. Ahora bien, todo lo que se explica por nuestra potencia de actuar depende de nuestra sola esencia, por tanto es «innato». Pero ya en Descartes lo innato remitía a una especie de ocasionalismo. Lo innato es activo; pero precisamente, no puede llegar a ser actual a no ser que encuentre una ocasión favorable en las afecciones que vienen desde el exterior, afecciones pasivas. Parece pues que el esquema de Spinoza es el siguiente:

Cuando encontramos un cuerpo que conviene con el nuestro, cuando experimentamos una afección pasiva dichosa, somos inducidos a formar la idea de lo que es común a ese cuerpo y al nuestro. He aquí por qué, en el libro V de la *Ética,* Spinoza es llevado a reconocer el privilegio de las pasiones dichosas en la formación de las nociones comunes: *«Mientras no seamos atormentados por sentimientos que son contrarios a nuestra naturaleza* [sentimientos de tristeza, provocados por objetos contrarios que no nos convienen], la potencia del espíritu, por la que se esfuerza en comprender las cosas, no se halla impedida, y en consecuencia tiene el poder de formar ideas claras y distintas».[25] En efecto, basta que el impedimento sea eliminado para que la potencia de actuar pase al acto, y entremos en posesión de aquello que nos es innato. Se ve por qué no bastaba con acumular las pasiones dichosas para llegar a ser activo. El amor-pasión se concatena a la dicha-pasión, otros sentimientos y deseos se concatenan al amor. Todos aumentan nuestra potencia de actuar; pero jamás al punto que lleguemos a ser activos. Era necesario primero que esos sentimientos fueran «asegurados»; nos era necesario primero evitar las pasiones tristes que disminuían nuestra potencia de actuar; tal era el primer esfuerzo de la razón. Pero enseguida, era necesario salir de una simple concatenación de pasiones, incluso

25. *E,* V, 10, dem.

dichosas. Pues éstas no nos entregan aún la posesión de nuestra potencia de actuar; no tenemos la idea adecuada del objeto que conviene en naturaleza con nosotros; las pasiones dichosas mismas nacen de ideas inadecuadas, que indican solamente el efecto de un objeto sobre nosotros. Es necesario pues que, *gracias a las pasiones dichosas,* formemos la idea de aquello que es común entre el cuerpo exterior y el nuestro. Puesto que sólo esta idea, esta noción común, es adecuada. Tal es el segundo momento de la razón; entonces, y solamente entonces, comprendemos y actuamos, somos razonables: no por la acumulación de pasiones dichosas en tanto pasiones, sino por un verdadero «salto», que nos pone en posesión de una idea adecuada, gracias a esa acumulación.

¿Por qué llegamos a ser activos en la medida en que formamos una noción común o tenemos una idea adecuada? La idea adecuada se explica por nuestra potencia de comprender, por lo tanto por nuestra potencia de actuar. Nos pone en posesión de esa potencia, pero ¿de qué manera? Debe recordarse que una idea adecuada, a su vez, no es separable de un encadenamiento de ideas que derivan de ella. El espíritu que forma una *idea* adecuada es *causa* adecuada de las ideas que derivan de ésta: es en ese sentido que es activo.[26] ¿Cuáles son, pues, esas ideas, que se coligen de la noción común que formamos gracias a las pasiones dichosas? Las pasiones dichosas son las ideas de las afecciones producidas por un cuerpo que conviene con el nuestro; nuestro espíritu sólo forma la idea de lo que es común a ese cuerpo y al nuestro; *origina una idea de afección, un sentimiento que ya no es pasivo, sino activo.* Este sentimiento ya no es una pasión, porque deriva de una idea adecuada en nosotros; es él mismo idea adecuada. Se distingue del sentimiento pasivo del que habíamos partido, pero se distingue de él solamente por la causa: tiene por causa, ya no la idea inadecuada de un objeto que conviene con nosotros, sino la idea necesariamente adecuada de aquello que es común a ese objeto y a nosotros mismos. Es por ello que Spinoza puede decir: «Un sentimiento que es una pasión deja de ser una pasión apenas formamos de él una idea clara y distinta (adecua-

26. *E,* III, 1, dem.

da)».[27] Puesto que formamos de él una idea clara y distinta en la medida en que lo reunimos a la noción común como a su causa; entonces, es activo y depende de nuestra potencia de actuar. Spinoza no quiere decir que toda pasión desaparezca: lo que desaparece no es la dicha pasiva misma, sino que todas las pasiones, todos los deseos que se concatenan con ella, ligados a la idea de la cosa exterior (amor-pasión, etc.).[28]

Un sentimiento cualquiera determina el *conatus* a hacer algo en función de una idea de objeto; el *conatus,* así determinado, se llama un deseo. Pero mientras somos determinados por un sentimiento de dicha pasiva, nuestros deseos son aún irracionales, porque nacen de una idea inadecuada. Pues bien, ahora, a la dicha pasiva se agrega una dicha activa que se distingue de ella solamente por la causa; de esta dicha activa nacen deseos que pertenecen a la razón, porque proceden de una idea adecuada.[29] «Todos los apetitos o deseos son pasiones en la medida en que nacen de ideas inadecuadas, y se adjuntan a la virtud cuando son provocados o engendrados por ideas adecuadas; puesto que todos los deseos por los que somos determinados a hacer algo pueden nacer tanto de ideas adecuadas como de ideas inadecuadas.»[80] Luego, los deseos de la razón reemplazan a los deseos irracionales, o más bien una concatenación racional sustituyen a la concatenación irracional de deseos: «Tenemos el poder de ordenar y de concatenar las afecciones del cuerpo según un orden conforme al entendimiento».*[1]

El conjunto de la operación descrita por Spinoza presenta cuatro momentos: 1) Dicha pasiva que aumenta nuestra potencia de actuar, de donde derivan deseos o pasiones, en función de una idea aún inadecuada; 2) Gracias a esas pasiones dichosas, formación de una noción común (idea adecuada); 3) Dicha activa, que se colige de esa noción común y que se explica por

27. *E,* V, 3, prop. La proposición siguiente precisa el medio para formar esta idea clara y distinta: unir el sentimiento a una noción común como a su causa.
28. Cf. *E,* V, 2, prop. y dem. Y V, 4, esc.: Aquello que es destruido no es la dicha pasiva misma, sino los amores que de ella proceden.
29. £, IV, 63, dem. del cor.: «El deseo que nace de la razón puede solamente nacer de un sentimiento de dicha que no es una pasión».
30. *E,* V, 4, esc.
31. *E,* V, 10, prop. y dem.

nuestra potencia de actuar; 4) Esta dicha activa se agrega a la dicha pasiva, pero *reemplaza* a los deseos-pasiones que nacen de ésta por deseos que pertenecen a la razón, y que son verdaderas acciones. Así se realiza el programa de Spinoza: no suprimir toda pasión, sino gracias a la pasión dichosa, hacer que las pasiones no ocupen más que la más pequeña de las partes de nosotros mismos y que nuestro poder de ser afectado sea colmado por un máximo de afecciones activas.[32]

Al comienzo del libro V de la *Ética,* Spinoza muestra que un sentimiento deja de ser una pasión apenas nos formamos de él una idea clara y distinta (adecuada); y que de él nos formamos una idea clara y distinta apenas lo reunimos a una noción común como a su causa. De todas maneras, Spinoza no reserva esta tesis al sentimiento de dicha, la afirma válida para *todo* sentimiento: «No hay afección alguna del cuerpo de la que no podamos formar algún concepto claro y distinto».[33] La demostración de esta proposición es harto concisa: «Las cosas que son comunes a todos no pueden ser concebidas, sino de manera adecuada; y en consecuencia ...» Tomemos pues el caso de la tristeza. Evidentemente Spinoza no quiere decir que la tristeza, siendo una pasión inevitable, es ella misma común a todos los hombres o a todos los seres. Spinoza no olvida que la noción común es siempre la idea de algo positivo: nada es común por simple impotencia o por imperfección.[34] Spinoza quiere decir que, incluso en el caso de un cuerpo que no conviene con el nuestro y nos afecta de tristeza, podemos formar la idea de aquello que es común a ese cuerpo y al nuestro; simplemente, esta noción común será muy universal implicando un punto de vista mucho más general que el de los dos cuerpos en presencia. No por ello deja de tener una función práctica: nos hace comprender por qué los dos cuerpos precisamente, no convienen desde *su* propio punto de vista. «Vemos que la tristeza proveniente de la pérdida de algún bien se suaviza,

32. a. E, V, 20 esc.
33. *E,* V, prop. y cor.
34. *E,* IV, 32, prop.: «En la medida en que los hombres están sometidos a las pasiones, no puede decirse que convengan por naturaleza». Y el escolio precisa: «Las cosas que convienen en la sola negación, dicho de otra manera en lo que no tienen, no convienen en realidad en cosa alguna».

apenas el hombre que ha perdido ese bien considera que de ninguna manera habría podido ser conservado.»[35] (El hombre, en efecto, comprende que su propio cuerpo y el cuerpo exterior no habrían podido componer sus relaciones de manera durable sino en otras circunstancias: si los intermediarios hubiesen estado dados, poniendo en juego la Naturaleza, entera, desde el punto de vista de la que tal composición se hacía posible.) Pero cuando una noción común muy universal nos hace comprender una disconveniencia, allí aún un sentimiento de dicha activa se origina: *siempre una dicha activa se colige de lo que comprendemos.* «En la medida en que comprendemos las causas de la tristeza, deja de ser una pasión, es decir, deja de ser tristeza.»[36] Parece, pues, que, incluso si partimos de una pasión triste, se reencuentra lo esencial del esquema precedente: tristeza; formación de una noción común; dicha activa que de ella se origina.

En el libro II de la *Ética*, Spinoza considera las nociones comunes en su contenido especulativo; las supone dadas, o dables; es pues normal que vaya de las más universales a las menos universales, según un orden lógico. Al comienzo del libro V de la *Ética*, Spinoza analiza la función práctica de las nociones comunes supuestas dadas: esta función consiste en que la noción es causa de una idea adecuada de afección, es decir, de una dicha activa. Esta tesis es válida para las nociones comunes más universales como para las menos universales: se puede, pues, considerar todas las nociones comunes tomadas en conjunto, en la unidad de su función práctica.

Pero todo cambia cuando Spinoza pregunta en el transcurso del libro V: ¿Cómo llegamos a formar una noción común, nosotros que parecemos condenados a las ideas inadecuadas y a las pasiones? Entonces, vemos que las primeras nociones son necesariamente las menos universales. Las menos universales, en efecto, son aquellas que se aplican a mi cuerpo y a otro cuerpo que conviene con él (o a algunos otros cuerpos); *ellas solas encuentran en las dichas pasivas que experimento la ocasión de ser formadas.* Las más universales, al contrario, se

35. *E*, V, 6, esc.
36. *E*, V, 18, esc.

aplican a todos los cuerpos; se aplican, pues, a cuerpos muy diferentes, contrarios unos a otros. Pero la tristeza, o la contrariedad, producida en nosotros por un cuerpo que no conviene con el nuestro, jamás es *la ocasión de formar* una noción común. De manera que el proceso de formación de nociones se presenta así: Buscamos en primer lugar experimentar un máximo de pasiones dichosas (primer esfuerzo de la razón). Buscamos, pues, evitar las pasiones tristes, escapar a su concatenación, conjurar los malos encuentros. Después, en segundo lugar, nos servimos de las pasiones dichosas para formar la noción común correspondiente, de donde derivan dichas activas (segundo esfuerzo de la razón). Tal noción común está entre las menos universales, puesto que se aplica sólo a mi cuerpo y a cuerpos que convienen con él. Pero nos hace aún más fuertes para evitar los malos encuentros; y sobre todo nos pone en posesión de nuestra potencia de actuar y de comprender. *Ahora, en tercer lugar,* hemos llegado a ser capaces de formar nociones comunes más universales, que se aplican a todos los casos, incluso a los cuerpos que nos son contrarios; hemos llegado a ser capaces de comprender incluso nuestras tristezas y de obtener de esa comprensión una dicha activa. Somos capaces de enfrentar los malos encuentros que no podemos evitar, de reducir las tristezas que subsisten necesariamente en nosotros. Pero no se olvidará que, a pesar de la identidad general de su función práctica (producir gozos activos), las nociones comunes son tanto más útiles, tanto más eficaces cuanto proceden de pasiones dichosas y son menos universales.[37]

37. Éste es el orden que presenta *E*, V, 10. 1) En la medida en que «no somos atormentados por sentimientos contrarios a nuestra naturaleza», tenemos el poder de formar ideas claras y distintas (nociones comunes), y de deducir de ellas las afecciones que se concatenan unas con otras conforme a la razón. Son, pues, las pasiones dichosas (sentimientos que convienen con nuestra naturaleza) que sirven de ocasión primera a la formación de nociones comunes. Debemos *seleccionar* nuestras pasiones, e incluso cuando encontramos algo que no conviene con nosotros, debemos esforzamos en reducir la tristeza al mínimo (cf. escolio). 2) Cuando hemos formado las primeras nociones comunes, somos tanto más fuertes para evitar los malos encuentros y los sentimientos que nos son contrarios. Y en la medida en que experimentamos necesariamente aún tales sentimientos, somos capaces de formar nuevas nociones comunes, que nos hacen comprender esas disconveniencias y esas contrariedades mismas (cf. escolio).

Todas las nociones comunes tienen un mismo contenido especulativo: implican una cierta generalidad sin abstracción. Tienen una misma función práctica: ideas necesariamente adecuadas, son tales que una dicha activa se origina en ellas. Pero su rol, especulativo y práctico, no es en absoluto el mismo si consideramos las condiciones de su formación. Las primeras nociones comunes que formamos son las menos universales, porque encuentran en nuestras pasiones dichosas un principio inductor eficaz. Es al nivel de lo «menos universal» que conquistamos nuestra potencia de actuar: acumulamos las dichas pasivas, encontramos allí la ocasión de formar nociones comunes, de donde se originan dichas activas. En ese sentido, el aumento de nuestra potencia de actuar nos da la ocasión de conquistar esa potencia, o de llegar a ser activos efectivamente. Habiendo conquistado nuestra actividad en ciertos puntos, llegamos a ser capaces de formar nociones comunes, incluso en los casos menos favorables. Hay todo un aprendizaje de las nociones comunes, o del *llegar a ser-activo:* no debe descuidarse en el spinozismo la importancia del problema de un proceso de formación; debe partirse de las nociones comunes menos universales, las primeras que tengamos ocasión de formar.

Capítulo XVIII

HACIA EL TERCER GÉNERO

Los géneros de conocimiento son también maneras de vivir, modos de la existencia. El primer género (imaginación) está constituido por todas las ideas inadecuadas, por las afecciones pasivas y su concatenación.[1] Este primer género corresponde primeramente al *estado de naturaleza:* percibo los objetos al azar de los encuentros, según el efecto que tienen sobre mí. Este efecto no es sino un «signo», una «indicación» variable. Este conocimiento es por *experiencia vaga;* y vaga, según la etimología, remite al carácter azaroso de los encuentros.[2] Aquí, no conocemos de la Naturaleza más que su «orden común», es decir, el efecto de encuentros entre partes según determinaciones puramente extrínsecas.

Pero el *estado civil* también pertenece al primer género de conocimiento. A partir de los estados de naturaleza, la imaginación forma ideas universales abstractas, que retienen del objeto tal o tal carácter sensible. Ese carácter será designado por un nombre, que servirá de signo sea con respecto a objetos que asemejan al primero, sea con respecto a objetos que están ligados habitualmente con el primero.[3] Pero con el lenguaje y el estado civil se desarrolla un segundo tipo de signos: ya no indicativos, sino imperativos. Signos que parecen decirnos lo que se *debe* hacer para obtener tal resultado, para realizar tal

1. *E*, II, 41, dem.
2. *TRE*, 19.
3. Sobre la unión por memoria o hábito: *h.* II, 18 esc. Sobre la unión por semejanza, que define un conocimiento por signos: *E,* II, 40, esc. 1 y esc. 2.

fin: este conocimiento es *de oídas.* Así, en el ejemplo famoso de Spinoza, un signo representa la operación que «debemos» hacer sobre tres números para encontrar el cuarto. Leyes de la naturaleza o reglas técnicas, es inevitable que toda ley se nos presente bajo una forma moral, precisamente en la medida en que no tenemos un conocimiento adecuado; una ley nos parece moral, o de tipo moral, cada vez que hacemos depender su efecto de un signo imperativo (y no de las relaciones constitutivas de las cosas).

Lo que forma la unidad del primer género de conocimiento, son los signos. Ellos definen el estado de un pensamiento que permanece inadecuado, englobado, no explicado. A ese primer género, sería incluso necesario adjuntarle el *estado de religión*, es decir, el estado del hombre con respecto a un Dios que le entrega una revelación. Este estado no difiere menos del estado de la naturaleza que el estado civil mismo: «La naturaleza jamás ha enseñado a nadie que el hombre está obligado de obedecer a Dios; ningún razonamiento siquiera podría aprendérselo. Sólo la revelación, confirmada por signos, lo hace conocer a cada uno».[4] Este estado de religión, no obstante, está en el primer género: precisamente porque forma parte del conocimiento inadecuado, porque está fundado sobre signos y se manifiesta en forma de leyes que mandan y ordenan. La revelación se explica ella misma por el carácter inadecuado de nuestro conocimiento, y alcanza únicamente ciertos propios de Dios. Los signos de la revelación constituyen un tercer tipo de signos y definen la religión de los profetas, religión del primer género o de la imaginación.

El segundo género de conocimiento en la *Ética* corresponde al estado de razón: es un conocimiento de las nociones comunes, y por nociones comunes. Es allí, en la *Ética*, que aparece la verdadera ruptura entre los géneros de conocimiento: «El conocimiento del segundo y del tercer género, y no el del primero, nos enseña a distinguir lo verdadero de lo falso»:[5]

4. *TTP*, cap. 16, II, p. 266.
5. *E*, II, 42, prop. Y V, 28, prop.

Con las nociones comunes, entramos al dominio de *la expresión:* esas nociones son nuestras primeras ideas adecuadas, ellas nos arrancan del mundo de los signos inadecuados. Y porque toda noción común nos conduce a la idea de Dios del que expresa la esencia, el segundo género de conocimiento implica él también una religión. Esta religión ya no es de la imaginación, sino del entendimiento; la expresión de la Naturaleza reemplaza los signos, el amor reemplaza la obediencia; ya no es la religión de los profetas, sino que, en grados diversos, la religión de Salomón, la religión de los apóstoles, la verdadera religión de Cristo, fundada sobre las nociones comunes.[6]

Pero precisamente, ¿qué es lo que conocemos por esas nociones? Se entiende que las nociones comunes no constituyen la esencia particular de algo. Sin embargo, no basta con definirlas por su generalidad. *Las nociones se aplican a los modos existentes particulares, y no tienen sentido independientemente de esa aplicación.* Representando (desde puntos de vista más o menos generales) la similitud de composición de los modos existentes, son para nosotros el único medio de llegar al conocimiento adecuado de las relaciones características de los cuerpos, de la composición de esas relaciones y de sus leyes de composición. Aún allí, se lo ve bien en el ejemplo de los números: en el segundo género de conocimiento, ya no aplicamos una regla conocida de oídas, como se obedece a una ley moral; comprendiendo la regla de proporcionalidad en una noción común, aprehendemos la manera de la que se componen las relaciones constitutivas de los tres números dados. Es por ello

6. Esta religión del segundo género no se confunde con lo que Spinoza, en el *Tratado teológico-político,* llama la «fe universal», «común a todos los hombres». Tal como es descrita en cap. 14, II, pp. 247-248 la fe universal concierne aún a la obediencia, y utiliza abundantemente los conceptos morales de falta, arrepentimiento y perdón: de hecho mezcla ideas del primer género y nociones del segundo género. La verdadera religión del segundo género, únicamente fundada sobre las nociones comunes, no tiene una exposición sistemática sino en *E,* V, 14-20. Pero el TTP, da indicaciones preciosas: es en primer lugar la religión de Salomón, que supo guiarse hacia la luz natural (cap. 4, II, pp. 142-144). En otro sentido, es la religión del Cristo: no que el Cristo tenga necesidad de nociones comunes para conocer a Dios, pero conforma su enseñanza a las nociones comunes, en vez de reglarla sobre signos (es evidente que la pasión y la resurrección forman parte del primer género, cf. cap. 4, II, pp. 140-141 y 144). En fin es la religión de los apóstoles, pero solamente en una parte de su enseñanza y de su actividad (cap. 11, *passim).*

que las nociones comunes nos hacen conocer el orden positivo de la Naturaleza en el sentido de: orden de las relaciones constitutivas o características bajo las que los cuerpos convienen y se oponen. Las leyes de la Naturaleza ya no aparecen como mandamientos y prohibiciones, sino como lo que son, verdades eternas, normas de composición, reglas de efectuación de los poderes. Es este orden de la Naturaleza el que expresa Dios como fuente; y mientras más conocemos las cosas según este orden, más nuestras ideas mismas expresan la esencia de Dios. Todo nuestro conocimiento expresa Dios, cuando está dirigido por las nociones comunes.

Las nociones comunes son uno de los descubrimientos fundamentales de la *Ética.* Debemos, a este respecto, atribuir la mayor importancia a la cronología. Ferdinand Alquié insistía recientemente sobre este punto: la introducción de las nociones comunes en la *Ética* señala un momento decisivo del spinozismo.[7] En efecto, ni el *Tratado breve* ni el *Tratado de la reforma* las toman en cuenta. El *Tratado breve* sabe ya que las cosas tienen relaciones características, pero se fía solamente al «razonamiento» para descubrirlas; ninguna mención de las nociones comunes.[8] Tampoco el correspondiente del segundo género de conocimiento en el *Tratado breve* (segundo «modo de consciencia») constituye un conocimiento adecuado, sino una simple creencia recta. En el *Tratado de la reforma,* el correspondiente del segundo género (tercer «modo de percepción») no constituye aún sino un conocimiento claro, no un conocimiento adecuado: no se define en absoluto por las nociones comunes, sino por interferencias de tipo cartesiano y de deducciones de tipo aristotélico.[9]

Sin embargo, *en un contexto muy otro,* se encuentra en el *Tratado de la reforma* un presentimiento y una aproximación de lo que serán las nociones comunes. Un pasaje célebre habla, en efecto, de «cosas fijas y eternas» que, en razón de su omnipresencia, son a nuestro respecto «como universales o géneros para la definición de las cosas singulares cambiantes»: se reco-

7. Cf. F. Alquié, *Nalure et Verité dans la philosopbie de Spinoza,* curso publicado, C.D.U., pp. 30 ss.
8. *TB*, II, cap. 1, 2-3.
9. *TRE,* 19-21 (cf. nuestro capítulo X).

noce aquí las nociones más universales, extenso, movimiento, reposo, que son comunes a todas las cosas. Y la continuación del texto reclama aún otros «auxiliares» necesarios para comprender las cosas singulares cambiantes: se presiente entonces el rol de las nociones comunes menos universales.[10] Pero si este texto solevanta muchas dificultades, es porque está escrito desde el punto de vista del modo de percepción o del género de conocimiento supremo, referido a las esencias mismas: en las cosas fijas y eternas, dice Spinoza, hay inscritas leyes como en sus verdaderos códigos; luego esas leyes parecen tanto leyes de producción de esencias como leyes de composición de relaciones.[11]

¿Cómo explicar que Spinoza asimile aquí tipos de leyes tan diferentes? Suponemos que no tuvo el presentimiento de las nociones comunes sino avanzando en la redacción del *Tratado de la reforma.* Ahora bien, hasta aquel momento, había definido de otra manera el tercer modo de percepción (correspondiente al segundo género de conocimiento). De donde, las cosas fijas y eternas cumpliendo la función de universales no encontraban lugar sino a nivel del género o del modo supremo: estaban confundidas por lo tanto con el principio del conocimiento de las esencias. Otro lugar era posible; pero habría sido necesario que Spinoza volviese atrás, y retomase la descripción de los modos de percepción en función de su nueva idea. Esta hipótesis explica en parte por qué Spinoza renuncia a terminar el *Tratado de la reforma,* precisamente cuando llega a la exposición de lo que él mismo llama una propiedad común. Esta hipótesis permitiría también fechar la formación plena de la teoría de las nociones comunes por Spinoza entre el abandono del *Tratado de la reforma* y la redacción de la *Ética.* Luego esta plena póse-

10. *TRE*, 101-102. Y el *Tratado Je la reforma* se termina en el momento en que Spinoza busca una propiedad común *(aliquid commune)* de la que dependerían todos los caracteres positivos del entendimiento: 110.

11. Spinoza, en efecto, dice que «las cosas fijas y eternas» deben darnos el conocimiento de la «esencia íntima» de las cosas; estamos aquí en el último género de conocimiento. Pero por otra parte, las cosas fijas deben también servir de «universales» en relación a los modos existentes variables: estamos ahora en el segundo género, y en el dominio de la composición de relaciones, ya no de la producción de las esencias. Ambos órdenes están, pues, mezclados Cf. *TRE,* 101.

sión debió inspirarle el deseo de modificar el *Tratado*, de rehacer la teoría del segundo género o tercer modo de percepción, dando a las nociones comunes su desarrollo autónomo y distinto; es por ello que Spinoza, en la *Ética* habla de un Tratado donde se propone desarrollar estos puntos.[12]

Cuando Spinoza descubre que las nociones comunes son nuestras primeras ideas adecuadas, un hiato se establece, pues, entre el primer y el segundo género de conocimiento. La existencia de ese hiato no debe hacernos olvidar sin embargo todo un sistema de correspondencias entre esos dos géneros, sin las que la formación de una idea adecuada o de una noción común permanecería incomprensible. Primero hemos visto que el estado civil tenía lugar de razón, preparaba la razón y la imitaba. Ello sería imposible si las leyes morales y los signos imperativos, a pesar del contrasentido que implican, no coincidieran de cierta manera con el orden verdadero y positivo de la Naturaleza. Así, bien son las leyes de la Naturaleza las que los profetas aprehenden y transmiten, a pesar que las comprenden inadecuadamente. Igualmente, el mayor esfuerzo de la sociedad es el de elegir los signos y de instituir las leyes cuyo conjunto coincida al máximo con el orden de la naturaleza y, sobre todo, con la subsistencia del hombre en ese orden. A este respecto, la variabilidad de signos llega a ser una ventaja, y nos abre posibilidades que el entendimiento no tiene por él mismo, posibilidades propias a la imaginación.[13] Pero, además, la razón no lograría formar nociones comunes, es decir, entrar en posesión de su potencia de actuar, si no se buscara a ella misma en el transcurso de este primer esfuerzo que consiste en seleccionar las pasiones dichosas. Antes de llegar a ser activos, debe seleccionarse y concatenarse las pasiones que aumentan nuestra potencia de actuar. Luego esas pasiones se relacionan a la imagen

12. E, II, 40, esc. 1: a propósito del problema de las nociones, y de las diferentes especies de nociones, Spinoza dice que ha «meditado en otra oportunidad sobre estas cosas». Se trata evidentemente del *Tratado de la reforma*. Pero *agrega* que ha «reservado esos temas para otro tratado»: suponemos que se trata ahora de una reestructuración del *Tratado de la reforma*, en función del fin que obligaba a Spinoza a retomar todo.

13. *TTP*, cap. 1, II, p. 106: «A partir de palabras y de imágenes se puede combinar muchas más ideas que a partir de los solos principios y nociones sobre los que todo nuestro conocimiento natural está construido».

de los objetos que convienen en naturaleza con nosotros; esas imágenes mismas son aún ideas inadecuadas, simples indicaciones que no nos hacen conocer lo objetos sino por el efecto que tienen sobre nosotros. La razón no se «hallaría» pues si su primer esfuerzo no se dibujara en el marco del primer género, utilizando todos los recursos de la imaginación.

Enfocadas en su origen, las nociones comunes hallan en la imaginación las condiciones mismas de su formación. Pero más aún: enfocadas en su función práctica, no se aplican sino a cosas que pueden ser imaginadas. Es por ello que ellas mismas son, a cierto respecto, asimilables a imágenes.[14] *La aplicación de las nociones comunes en general implica una curiosa armonía entre la razón y la imaginación, entre las leyes de la razón y las leyes de la imaginación.* Spinoza analiza diferentes casos. Los libros III y IV de la *Ética* habían mostrado bajo qué leyes específicas de la imaginación una pasión llega a ser más o menos intensa, más o menos fuerte. Así, el sentimiento con respecto a una cosa que imaginamos en ella misma es más fuerte que el sentimiento que experimentamos, cuando creemos que ella es necesaria o necesitada.[15] Luego la ley específica de la razón consiste precisamente en considerar las cosas como necesarias: las nociones comunes nos hacen comprender la necesidad de las conveniencias y de las disconveniencias entre cuerpos. La razón aprovecha aquí de una disposición de la imaginación: mientras más comprendemos las cosas como necesarias, menos fuerza o intensidad tienen las pasiones fundadas en la imaginación.[16] La imaginación, según su propia ley, comienza siempre por afirmar la presencia de su objeto; en seguida, es afectada por causas que excluyen esta presencia; entra en una especie de «flotación», y no cree ya en su objeto sino como posible o incluso contingente. La imaginación de un objeto contiene pues, con el tiempo, el principio de su debilitamiento. Pero la razón,

14. En E, II, 47, esc., Spinoza señala expresamente la afinidad de las nociones comunes con las cosas que pueden ser imaginadas, es decir, los cuerpos. Es incluso por ello que la idea de Dios es aquí distinguida de las nociones comunes. Spinoza hablará de las propiedades comunes que «imaginamos» siempre de la misma manera (E, V, 7, dem.), o bien «de las imágenes que se relacionan a las cosas comprendidas claramente y distintamente» (E, V, 12, prop.).
15. E, IV, 49; V, 5.
16. E, V, 6, prop. y dem.

según su propia ley, forma nociones comunes, es decir, la idea de las propiedades «que consideramos siempre como presentes».[17] Aquí la razón satisface la exigencia de la imaginación mejor de lo que ésta puede hacerlo. La imaginación, arrastrada por su propio destino que la afecta de causas diversas, no logra mantener la presencia de su objeto. Sólo la razón no se contenta con disminuir relativamente la fuerza de las pasiones: «tomando en consideración el tiempo», los sentimientos activos que nacen de la razón o de la noción común son más fuertes en ellos mismos que todos los sentimientos pasivos que nacen de la imaginación.[18] Según la ley de la imaginación, un sentimiento es tanto más fuerte, cuanto es provocado por mayor número de causas actuando en conjunto.[19] Pero, según su propia ley, la noción común se aplica o se relaciona a varias cosas o imágenes de cosas que se unen fácilmente a ellas: es pues frecuente y vivaz.[20] En ese sentido, disminuye la intensidad del sentimiento de la imaginación, porque determina el espíritu a considerar varios objetos. Pero también, esos objetos que se unen a la noción son como causas favoreciendo el sentimiento de la razón que deriva de ésta.[21]

Necesidad, presencia y frecuencia son los tres caracteres de las nociones comunes. Luego esos caracteres hacen que ellas se impongan de alguna manera a la imaginación, sea para disminuir la intensidad de los sentimientos pasivos, sea para asegurar la vivacidad de los sentimientos activos. Las nociones comunes se sirven de las leyes de la imaginación para liberarnos de la imaginación misma. Su necesidad, su presencia, su frecuencia les permite insertarse en el movimiento de la imaginación, y desviar su curso en ventaja de ellas. No es exagerado

17. E, V, 7, dem.: «Un sentimiento de la razón se relaciona necesariamente a las propiedades comunes de las cosas, que consideramos siempre como presentes (pues nada puede estar dado que excluya la existencia presente) y que imaginamos siempre de la misma manera».
18. E, V, 7, prop. (Este texto se refiere solamente a los sentimientos de la imaginación que conciemen cosas «consideradas como ausentes». Pero, tomado en cuenta el tiempo, le sucede *siempre i* la imaginación ser determinada a considerar su objeto como ausente.)
19. E, V, 8, prop. y dem.
20. E, V, 11, 12 y 13.
21. Cf. E, V, 9 y 11.

hablar aquí de una *libre armonía* de la imaginación con la razón.

La mayor parte de la Ética, *exactamente hasta V, 21, está escrita en la perspectiva del segundo género de conocimiento.* Pues es solamente por las nociones comunes que llegamos a tener ideas adecuadas, y un conocimiento adecuado de Dios mismo. No hay allí una condición de todo conocimiento, sino una condición de nuestro conocimiento en tanto somos modos existentes finitos compuestos de un alma y de un cuerpo. Nosotros que no tenemos en un comienzo sino ideas inadecuadas y afecciones pasivas, no podemos conquistar nuestra potencia de comprender y de actuar más que formando nociones comunes. Todo nuestro conocimiento pasa por esas nociones. Es por ello que Spinoza puede decir que la existencia misma de Dios no es conocida por ella misma, sino que «debe concluirse de nociones cuya verdad sea tan firme y tan indestructible que no pueda haber allí ni ser concebida potencia capaz de cambiarlas».[22] Igual confesión en la *Ética:* el primer libro nos hace conocer Dios, y todas las cosas como dependientes de Dios; luego este conocimiento mismo es del segundo género.[23]

Todos los cuerpos convienen en ciertas cosas, extenso, movimiento, reposo. Las ideas de extenso, de movimiento, de reposo son para nosotros nociones comunes muy universales, puesto que se aplican a todos los cuerpos existentes. Preguntamos: ¿debe considerarse la idea de Dios como una noción común, la más universal de todas? Muchos textos parecen sugerirlo.[24] Sin embargo no es así: nuestra idea de Dios está en estrecha relación con las nociones comunes, pero no es una de esas nociones. En un sentido, la idea de Dios se opone a las nociones

22. *TTP*, cap. 6, II, p. 159. Cf. también la nota adjunta a este texto, II, p. 315.

23. *E*, V, 36, esc.

24 En *E*, II, 45-47, Spinoza pasa de las nociones comunes a las ideas de Dios (cf. sobre todo 46, dem.). En V, 14-15, pasaje análogo: habiendo mostrado que un gran número de imágenes se unían fácilmente a la noción común, Spinoza concluye que podemos unir y relacionar todas las imágenes a la idea de Dios.

comunes, porque éstas se aplican siempre a cosas que pueden ser imaginadas, mientras que Dios no puede serlo.[25] Spinoza dice solamente que las nociones comunes nos guían hacia la idea de Dios, que ellas nos *«dan»* necesariamente el conocimiento de Dios, y que, sin ellas, no tendríamos ese conocimiento.[26] En efecto, una noción común es una idea adecuada; la idea adecuada es la idea como expresiva; y lo que expresa, es la esencia misma de Dios. La idea de Dios está, pues, en relación de expresión con las nociones comunes. Las nociones comunes expresan Dios como la fuente de todas las relaciones constitutivas de las cosas. En tanto relacionada a esas nociones que la expresan, la idea de Dios funda la religión del segundo género. Puesto que sentimientos activos, dichas activas se originan en las nociones comunes; precisamente se originan «con acompañamiento de la idea de Dios». El amor de Dios no es sino esa dicha con ese acompañamiento.[27] El más elevado esfuerzo de la razón, en tanto concibe nociones comunes, es pues conocer Dios y amarlo.[28] (Pero ese Dios relacionado a las nociones comunes no tiene por qué responder nuestro amor: Dios impasible, que no nos retribuye el pago. Puesto que, por activas que sean, las dichas que derivan de las nociones no son separables de las dichas pasivas o de los datos de la imaginación que, primeramente, han aumentado nuestra potencia de actuar y nos han servido de causas ocasionales. Luego Dios mismo está exento de pasiones: no experimenta dicha pasiva alguna, ni tampoco dicha activa del género de las que suponen una dicha pasiva.)[29]

Se recordarán las exigencias metodológicas del *Tratado de*

25. E, II, 47, esc.: «El que los hombres no tengan un conocimiento igualmente claro de Dios y de las nociones comunes, proviene de que no pueden imaginar Dios como imaginan los cuerpos».
26. *E,* II, 46, dem. *(id quod dat).*
27. E, V, 15, dem.
28. E, IV, 28, dem.
29. Cf. E, V, 17 y 19. Spinoza recuerda explícitamente que Dios no puede experimentar ningún aumento de su potencia de actuar, por lo tanto ninguna dicha pasiva. Pero halla aquí la ocasión de negar que Dios pueda experimentar una dicha cualquiera en general: en efecto, las únicas dichas activas que son conocidas *hasta este momento* por la *Ética* son las del segundo género. Ahora bien, esas dichas suponen pasiones, y están excluidas de Dios al mismo título que las pasiones.

la reforma: no podemos partir de la idea de Dios, sino que debemos llegar a ella lo más rápido posible. Ahora bien, «lo más rápido posible», en el *Tratado,* se presentaba así: debemos partir de lo que era positivo en una idea que tenemos; nos esforzábamos de hacer adecuada esa idea; era adecuada cuando estaba reunida a su causa, cuando expresaba su causa; pero no expresaba su causa sin expresar también la idea de Dios que determinaba que esa causa produjese tal efecto. Así, no arriesgábamos entrar en una regresión infinita de causa en causa: es a cada nivel, pues, que Dios era expresado como lo que determinaba la causa.

Nos parece inexacto oponer en este punto la *Ética* al *Tratado de la reforma. No más que el* Tratado, *la* Ética *comienza por Dios como substancia absolutamente infinita.* La *Ética* no parte en absoluto de la idea de Dios como de un incondicionado; hemos visto a ese respecto el rol de las primeras proposiciones. La *Ética* tiene el mismo proyecto que el *Tratado de la reforma:* remontarse lo más rápido posible a la idea de Dios sin caer en una regresión infinita, sin hacer de Dios mismo una causa lejana. Si la *Ética* se distingue del *Tratado de la reforma,* no es pues por un cambio de método, menos aún por un cambio de principio, sino solamente porque la *Ética* ha encontrado medios menos artificiales y más concretos. Esos medios son las nociones comunes (hasta V, 21). Ya no partimos de lo que es positivo en una idea cualquiera para intentar formar una idea adecuada: tal procedimiento es poco seguro y permanece indeterminado. Partimos de lo que hay de positivo en una pasión dichosa; estamos determinados entonces a formar una noción común, nuestra primera idea adecuada. Después formamos nociones comunes cada vez más generales, que constituyen el sistema de la razón; pero cada noción común, a su propio nivel, expresa Dios y nos conduce al conocimiento de Dios. Cada noción común expresa Dios como la fuente de relaciones que se componen en los cuerpos a los que la noción se aplica. No se dirá pues que las nociones más universales expresen mejor a Dios que las menos universales. Sobre todo no se dirá que la idea de Dios sea ella misma una noción común, la más universal de todas: en verdad, cada noción nos conduce allí, cada noción lo expresa, tanto las menos universales como las más

universales. En el sistema de la expresión, Dios jamás es una causa lejana.

Es por ello que la idea de Dios, en la *Ética*, va a cumplir el rol de un eje. Todo gira en torno a ella, todo cambia con ella. Spinoza anuncia que, «además» del segundo género de conocimiento, un tercero está dado.[30] Más aún, presenta al segundo género como siendo la causa motriz del tercero: es el segundo el que nos determina a entrar en el tercero, a «formar» el tercero.[31] La pregunta es: ¿Cómo el segundo género nos determina de esa manera? *Sólo la idea de Dios puede explicar ese paso*, que aparece en la *Ética* V, 20-21. 1) Cada noción común nos conduce a la idea de Dios. Relacionada a las nociones comunes que la expresan, la idea de Dios forma parte ella misma del segundo género de conocimiento. En esa medida, representa un Dios impasible, pero esta idea acompaña todas las dichas que derivan de nuestra potencia de comprender (en tanto esta potencia procede por nociones comunes). La idea de Dios, en ese sentido, es la punta extrema del segundo género. 2) Pero, a pesar que ella se relaciona necesariamente a las nociones comunes, la idea de Dios no es ella misma una noción común. Es por ello que nos precipita a un nuevo elemento. No podemos alcanzar la idea de Dios sino por el segundo género; pero no podemos alcanzarla sin estar determinados a salir de ese segundo género para entrar a un nuevo estado. En el segundo género, es la idea de Dios la que sirve de fundamento al tercero; por «fundamento», debe entenderse la verdadera causa motriz, la *causa fiendi*.[32] Esta idea de Dios cambiará pues de contenido, tomará otro contenido, en el tercer género al que ella nos determina.

30. *E*, II, 40, esc. 2.

31. *E*, V, 28, prop.: «El esfuerzo o el deseo de conocer las cosas por el tercer género de conocimiento no puede nacer del primer género, pero bien del segundo genero de conocimiento».

32. En *E*, V, 20 esc. Spinoza habla del «fundamento» del tercer género. Este fundamento es «el conocimiento de Dios». No se trata, evidentemente, del conocimiento de Dios tal como nos lo entregará el tercer género. Como lo prueba el contexto (V, 15 y 16), se trata de un conocimiento de Dios dado por las nociones comunes. Asimismo, en II, 47, esc., Spinoza dice que «formamos» el tercer género de conocimiento a partir de un conocimiento de Dios. Aún allí, el contexto (II, 46, dem.) muestra que se trata del conocimiento de Dios tal como forma parte del segundo género.

Una noción común tiene dos caracteres: se aplica a varios modos existentes; nos hace conocer las relaciones bajo las que los modos existentes convienen o se oponen. Al límite, se comprende que una idea de atributo se nos presente primero como una noción común: la idea de extenso es una noción muy universal en tanto se aplica a todos los cuerpos que existen; y la idea de los modos infinitos de lo extenso nos hace conocer la conveniencia de todos los cuerpos desde el punto de vista de la Naturaleza entera. Pero la idea de Dios, que se agrega a todas las nociones comunes o las «acompaña», nos inspira una nueva apreciación de los atributos y de los modos. Allí aún, vale para la *Ética* lo que para el *Tratado de la reforma:* la idea de Dios nos introduce en el dominio de los «seres reales» y de su concatenación. El atributo ya no sólo será comprendido como una *propiedad común* a todos los *modos existentes* que le corresponden, sino como lo que constituye *la esencia singular* de la substancia divina y como lo que contiene todas las *esencias particulares* de modos. El tercer género de conocimiento se encuentra así definido: se extiende «de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas».[33] El atributo es aún una forma común pero, lo que ha cambiado es el sentido de la palabra «común». Común ya no significa general, es decir, aplicable a varios modos existentes o a todos los modos existentes de un cierto género. Común significa unívoco: el atributo es unívoco, o común a Dios del que constituye la esencia singular y a los modos de los que contiene las esencias particulares. Abreviando, una diferencia fundamental aparece entre el segundo y el tercer género: las ideas del segundo género se definen por su función general, se aplican a los modos existentes, nos hacen conocer la composición de las relaciones que caracterizan a esos modos existentes. Las ideas del tercer género se definen por su naturaleza singular, representan la esencia de Dios, nos hacen conocer las esencias particulares tal cual están contenidas en Dios mismo.[34]

33. *E*, II, 40, esc. 2 (cf. también V, 25, dem.).
34. <En qué medida las ideas del segundo y del tercer género son las mis-

Nosotros mismos somos modos existentes. Nuestro conocimiento se halla sometido a la condición siguiente: debemos pasar por las nociones comunes para alcanzar las ideas del tercer género. Lejos de poder deducir la relación que caracteriza a un modo a partir de su esencia, debemos con antelación «v nocer la relación para llegar a conocer la esencia. Asimismo debemos concebir lo extenso como una noción común antes de comprenderlo como lo que constituye la esencia de Dios. El segundo género es para nosotros causa eficiente del tercero; y en el segundo género, es la idea de Dios la que nos hace pasar del segundo al tercero. Comenzamos por formar nociones comunes que expresan la esencia de Dios; entonces solamente podemos comprender a Dios como expresándose él mismo en las esencias. Esta condición de nuestro conocimiento no es una condición para todo conocimiento: el verdadero Cristo no pasa por las nociones comunes. Adapta, conforma a las nociones comunes la enseñanza que él nos da; pero su propio conocimiento es de inmediato del tercer género; la existencia de Dios le es pues conocida por ella misma, como todas las esencias, y el orden de las esencias.[35] Es por ello que Spinoza dice: contrariamente al Cristo, nosotros no conocemos la existencia de Dios por ella misma.[36] En la situación natural de nuestra existencia, estamos colmados de ideas inadecuadas y de afecciones pasivas; jamás llegamos a una idea adecuada cualquiera ni a una dicha activa, si no formamos de antemano nociones comunes. Sin embargo, no se concluirá que Dios no nos sea conocido sino *indirectamente.* Las nociones comunes nada tienen que ver con los signos; solamente constituyen las condiciones bajo las que alcanzamos nosotros mismos el tercer género de conocimiento.

piejo. Es cierto que las nociones comunes más universales coinciden con las ideas de los atributos. Como nociones comunes, son aprehendidas en la función general que ejercen en relación a los *modos existentes*. Como ideas del tercer género, son pensadas en su esencia objetiva, - y en tanto contienen objetivamente las *esencias de modos*. Sin embargo, las nociones comunes menos universales no coinciden por su cuenta con las ideas de las esencias particulares (las relaciones no se confunden con las esencias, a pesar de que las esencias se expresan en relaciones).

35. TTP, cap. 4, II, pp. 140-141.
36. TTP, cap. 1, II, pp. 98-99.

Así las pruebas de la existencia de Dios no son pruebas indirectas: la idea de Dios allí aún se aprehende en su relación con las nociones comunes pero ella nos determina precisamente a «formar» el tercer género, o a conquistar una visión directa.

Capítulo XIX

BEATITUD

El primer género de conocimiento solamente tiene por objeto los encuentros entre partes, según sus determinaciones extrínsecas. El segundo género se remonta a la composición de las relaciones características. Pero sólo el tercer género concierne las esencias eternas: conocimiento de la esencia de Dios, y de las esencias particulares tal cual son en Dios y son concebidas por Dios. (Así, en los tres géneros de conocimiento, reencontramos los tres aspectos del orden de la Naturaleza: orden de las pasiones, orden de composición de las relaciones, orden de las esencias mismas.) Ahora bien, las esencias tienen varios caracteres. Primero, son particulares, por lo tanto irreductibles unas a otras: cada una es un ser real, un *res physica*, un grado de potencia o de intensidad. Es por ello que Spinoza puede oponer el tercer género al segundo, diciendo que el segundo género nos muestra en general que todas las cosas que existen dependen de Dios, pero que sólo el tercer género nos hace comprender la dependencia de tal esencia en particular.[1] Sin embargo, por otra parte, cada esencia conviene con todas las demás. Es que todas las esencias están comprendidas en la producción de cada una. No se trata ya de conveniencias relativas, más o menos generales, entre modos existentes, sino de una conveniencia a la vez singular y absoluta de cada esencia con todas las demás.[2] Por lo tanto, el espíritu

1. En *E*, V, 36, esc., Spinoza opone la demostración *general* del segundo género a la conclusión *singular* del tercer género.
2. *E*, V, 37, esc.: Sólo modos existentes pueden destruirse, ninguna esencia puede destruir a otra.

no conoce una esencia, es decir una cosa bajo la especie de la eternidad, sin ser determinada a conocer aún más cosas y desear conocer cada vez más.[3] En fin, las esencias son expresivas: no solamente cada esencia expresa todas las demás en el principio de su producción, sino que expresa Dios como ese principio mismo que contiene todas las esencias y del que cada una depende en particular. Cada esencia es una parte de la potencia de Dios, por lo tanto concebida por la esencia misma de Dios, pero en tanto la esencia de Dios se explica por *esta* esencia.[4]

El conocimiento supremo comprende, pues, tres antecedentes. Una idea adecuada de nosotros mismos o de nuestra propia esencia (idea que expresa la esencia de nuestro cuerpo bajo la especie de la eternidad): cada uno forma la idea de su propia esencia, y es en esta idea que piensa Spinoza cuando dice que el tercer género muestra cómo una esencia *en particular* depende de Dios.[5] Una idea adecuada del mayor número de cosas posibles, siempre en su esencia o bajo la especie de la eternidad. Una idea adecuada de Dios, en tanto Dios contiene todas las esencias, y las comprende todas en la producción de cada una (luego en la producción de la nuestra en particular).

El yo, las cosas y Dios son las tres ideas del tercer género. De ellas derivan dichas, un deseo y un amor. Las dichas del tercer género son dichas activas: en efecto, ellas se explican por nuestra propia esencia y «se acompañan» siempre de la idea adecuada de esa esencia. Todo lo que comprendemos bajo el tercer género, incluso la esencia de otras cosas y la de Dios, lo comprendemos a partir del hecho que concebimos nuestra esencia (la esencia de nuestro cuerpo) bajo la especie de la eternidad.[6] Es en este sentido que el tercer género no tiene otra *causa formal* que nuestra potencia de actuar o de comprender, es decir, la potencia de pensar de Dios mismo en tanto ella se explica por nuestra propia esencia.[7] En el tercer género, todas

3. Cf. E, V, 25-27.
4. E, V, 22, dem., y 36, prop.
5. Cf. E, V, 36, esc. (todo el contexto prueba que se trata para cada uno de su propia esencia, de la esencia de su propio cuerpo: cf. V, 30, proo. y dem.).
6. E, V, 29, prop.
7. E, V, 31, prop.: «El tercer género de conocimiento depende del espíritu como de su causa formal, en tanto que el espíritu mismo es eterno».

las ideas tienen por causa formal nuestra potencia de comprender. Todas las afecciones que se coligen de esas ideas son pues por naturaleza afecciones activas, dichas activas.[8] Debe concebirse que la esencia de Dios afecta la mía, y que las esencias se afectan unas a otras; pero no hay afecciones de una esencia que no se expliquen formalmente por esa esencia misma, por lo tanto que no se acompañen de la idea de sí como causa formal o de la consideración de la potencia de actuar.

De esta dicha originada en la idea adecuada de nosotros mismos nace un *deseo,* deseo de conocer siempre más cosas en su esencia o bajo la especie de la eternidad. Pero, sobre todo, nace un *amor.* Pues, en el tercer género, la idea de Dios a su vez es como la causa material de todas las ideas. Todas las esencias expresan Dios como aquello por lo que ellas son concebidas: la idea de mi propia esencia representa mi potencia de actuar, pero mi potencia de actuar no es sino la potencia de Dios mismo en tanto ella se explica por mi esencia. No hay pues dicha del tercer género que no se acompañe de la idea de Dios como causa material: «Del tercer género de conocimiento nace necesariamente el Amor intelectual de Dios; pues de ese género de conocimiento nace la dicha que acompaña la idea de Dios en tanto causa».[9]

Ahora bien, ¿cómo se distinguen las dichas activas del tercer género de las del segundo? Las dichas del segundo género son ya activas, porque se explican por una idea adecuada que tenemos. Se explican pues por nuestra potencia de comprender o de actuar. Implican que tengamos la posesión formal de esa potencia. Pero a pesar de que ésta no parezca ya susceptible de aumento, le falta aún cierta cualidad, matiz cualitativo individual que corresponde al grado de potencia o de intensidad de nuestra esencia propia. En efecto, mientras permanezcamos en el segundo género de conocimiento, la idea adecuada que tenemos no es aún una idea de nosotros mismos, de nuestra esen-

8. £, V, 27, dem.: Aquel que conoce por el tercer género «es afectado por la mayor dicha *(summa laelitia)*».
9. E, V, 32, cor.

cia, de la esencia de nuestro cuerpo. Esta restricción parecerá importante si se recuerda cuál es el punto de partida del problema del conocimiento: no tenemos de inmediato la idea adecuada de nosotros mismos o de nuestro cuerpo porque ésta no está en Dios sino en tanto es afectado por las ideas de otros cuerpos; no conocemos pues nuestro cuerpo sino por las ideas de afecciones, necesariamente inadecuadas, y no nos conocemos a nosotros mismos sino por las ideas de esas ideas; en cuanto a las ideas de cuerpos exteriores, en cuanto a la idea de nuestro propio cuerpo o de nuestro propio espíritu, no la *tenemos,* en las condiciones inmediatas de nuestra existencia. Ahora el segundo género de conocimiento sí nos da ideas adecuadas; pero esas ideas son solamente aquellas de las propiedades comunes a nuestro cuerpo y a los cuerpos exteriores. Son adecuadas porque están en la parte tanto como en el todo y porque son en nosotros, en nuestro espíritu, como son en las ideas de otras cosas. Pero no constituyen en absoluto una idea adecuada de *nosotros-mismos,* ni una idea adecuada de *otra cosa.*[10] Se explican por nuestra esencia, pero no constituyen ellas mismas una idea de esa esencia. Al contrario, con el tercer género del conocimiento, formamos ideas adecuadas de nosotros mismos y de las otras cosas tal cual son en Dios y son concebidas por Dios. Las dichas activas que derivan de las ideas del tercer género son pues de otra naturaleza que aquellas que derivan de las ideas del segundo. Y, más generalmente, Spinoza está en derecho de distinguir dos formas de actividad del espíritu, dos modos bajo los que somos activos y nos sentimos activos, dos expresiones de nuestra potencia de comprender: «… Es propio a la naturaleza de la razón concebir las cosas bajo una especie de eternidad [segundo género], y pertenece asimismo a la naturaleza del espíritu concebir la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad [tercer género]; y aparte de esas *dos cosas,* nada más pertenece a la esencia del espíritu».[11]

10. Es por ello que las nociones comunes en tanto tales no constituyen la esencia de cosa singular alguna: cf. *E,* II, 37, prop. Y en V, 41, dem., Spinoza recuerda que el segundo género no nos da idea alguna de la esencia eterna del espíritu.

11. *E,* V, 29, dem. Hay, pues, aquí dos especies de eternidad, la una definida por la *presencia* de la noción común, la otra por la *existencia* de la esencia singular.

Todas las afecciones, pasivas o activas, son afecciones de la esencia en la medida en que llenan el poder de ser afectado en el que la esencia se expresa. Pero las afecciones pasivas, tristezas o dichas, son *adventicias* pues son producidas desde el exterior; las afecciones activas, las dichas activas son *innatas* porque se explican por nuestra esencia o nuestra potencia de comprender.[12] Sin embargo todo sucede como si lo innato tuviese dos dimensiones diferentes, que rinden cuenta de las dificultades que experimentamos para reunimos a ello o para reencontrarlo. En primer lugar, las nociones comunes son ellas mismas innatas, como también las dichas activas que de ellas derivan. Lo que no les impide deber ser formadas, y de ser formadas más o menos fácilmente, por tanto de ser más o menos comunes a los espíritus. La aparente contradicción desaparece, si se considera que nacemos separados de nuestra potencia de actuar o de comprender: debemos, en la existencia, conquistar lo que pertenece a nuestra esencia. Precisamente, no podemos formar nociones comunes, incluso las más generales, que si encontramos un punto de partida en pasiones dichosas que aumenten primero nuestra potencia de actuar. Es en este sentido que las dichas activas que derivan de las nociones comunes encuentran de alguna manera sus causas ocasionales en afecciones pasivas de dicha: innatas en derecho, no por ello dependen menos de afecciones adventicias como de causas ocasionales. Pero Dios él mismo dispone inmediatamente de una potencia de actuar infinita que no es susceptible de aumento alguno. Dios no experimenta pues pasión alguna, ni siquiera dichosa, como tampoco tiene ideas inadecuadas. Pero se plantea también la pregunta de saber si las nociones comunes, y las dichas activas que de ellas derivan, son en Dios. Siendo ideas adecuadas, las nociones comunes sí están en Dios, pero solamente en tanto tiene antes otras ideas que las comprenden necesariamente (esas otras ideas serán para nosotros las del tercer género).[13]

12. Sobre las afecciones de la esencia en general, y sobre lo adventicio y lo innato, cf. *E*, III, explicación de la definición del deseo.

13. Según £, II, 38 y 39, dem., las nociones comunes bien son en Dios. Pero solamente en tanto que están comprendidas en las ideas de cosas singulares (ideas de nosotros mismos y de otras cosas) que están ellas mismas en Dios. No es así para nosotros: las nociones comunes son primeras en el orden de nuestro conocimiento. Es por ello que son en nosotros fuente de afecciones

De manera que jamás Dios, ni el Cristo que es la expresión de su pensamiento, piensan *por* nociones comunes. Las nociones comunes no pueden pues, en Dios, servir de principios a dichas correspondientes a las que experimentamos en el segundo género: Dios está exento de dichas pasivas, pero no experimenta ni siquiera las dichas activas del segundo género que suponen un aumento de la potencia de actuar como causa ocasional. Es por ello que, *según la idea del segundo género*, Dios no experimenta sentimiento de dicha alguno.[14]

Las ideas del tercer género no se explican solamente por nuestra esencia, consisten en la idea de esa esencia misma y de sus relaciones (relación con la idea de Dios, relaciones con las ideas de otras cosas, bajo la especie de la eternidad). A partir de la idea de nuestra esencia como causa formal, a partir de la idea de Dios como causa material, concebimos todas las ideas tal como son en Dios. Bajo el tercer género de conocimiento, formamos ideas y sentimiento activos que son en nosotros como son inmediatamente y eternamente en Dios. Pensamos como Dios piensa, experimentamos los sentimientos mismos de Dios. Formamos la idea de nosotros-mismos tal cual es en Dios, y al menos en parte formamos la idea de Dios tal cual es en Dios él mismo: las ideas del tercer género constituyen pues una dimensión más profunda de lo innato, y las dichas del tercer género son las únicas verdaderas afecciones de la esencia en ella misma. Sin duda parecemos *llegar* al tercer género del conocimiento.[15] Pero, aquí, lo que nos sirve de causa ocasional, son las nociones comunes mismas, por lo tanto algo adecuado y activo. El «paso» no es más que una apariencia; en verdad nos volvemos a encontrar tal como somos inmediatamente y eternamente en Dios. «El espíritu posee eternamente esas mismas perfecciones que nos hemos figurado le

especiales (las dichas del segundo género). Dios al contrario no experimenta sino afecciones del tercer género.

14. Cf. *E*, V, 14-20.

15. *E*, V, 31, esc.: «A pesar que estamos ahora ciertos que el espíritu es eterno en tanto que él concibe las cosas bajo la especie de la eternidad, sin embargo, para explicar más fácilmente y hacer comprender mejor lo que queremos mostrar, lo mostramos como si comenzara ahora a ser, y de comprender las cosas bajo la especie de la eternidad ...»

suceden.»[16] Es por ello que las dichas que coligen de las ideas del tercer género son las únicas en merecer el nombre de *beatitud:* ya no son dichas que aumentan nuestra potencia de actuar, ni siquiera dichas que suponen aún tal aumento, son dichas que derivan absolutamente de nuestra esencia, tal cual ella es en Dios y es concebida por Dios.[17]

Debemos aún preguntar: ¿Cuál es la diferencia entre la idea de Dios del segundo género y la del tercero? La idea de Dios no pertenece al segundo género sino en la medida en que es relacionada a las nociones comunes que la expresan. Y las condiciones de nuestro conocimiento son tales que «llegamos» a la idea de Dios por las nociones comunes. Pero la idea de Dios no es en ella misma una de esas nociones. Es ella, por lo tanto, la que nos hace salir del segundo género de conocimiento y nos revela un contenido independiente: ya no de las propiedades comunes, sino la esencia de Dios, mi esencia y todas las demás que dependen de Dios. Ahora bien, mientras la idea de Dios se relacione a las nociones comunes, representa un ser soberano que no experimenta amor alguno, dicha alguna. Pero, determinándonos al tercer género, recibe ella misma nuevas calificaciones que corresponden a ese género. Las dichas activas que experimentamos en el tercer género de conocimiento son dichas que Dios mismo experimenta, porque las ideas de las que se coligen son en nosotros como son eternamente e inmediatamente en Dios. No se verá pues la menor contradicción entre los dos amores sucesivamente descritos en el libro V de la *Ética:* amor por un Dios que no puede amarnos, puesto que no experimenta ninguna dicha; amor por un Dios él mismo dichoso, que se ama y nos ama con el mismo amor con el que lo amamos. Basta, como el contexto lo indica, con relacionar los primeros textos al segundo género de conocimiento, los demás al tercer género.[18]

Procediendo de la idea de nosotros mismos tal cual es en Dios, nuestras dichas activas son una parte de las dichas de Dios. Nuestra dicha es la dicha de Dios mismo en tanto se ex-

16. *E,* V, 33, esc.
17. £, V, 33, esc.
18. Amor con respecto a Dios, del segundo género: *E,* V, 14-20. Amor de Dios, del tercer género: *E,* V, 32-37.

plica por nuestra esencia. Y el amor del tercer género que experimentamos por Dios es «una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo». El amor que experimentamos por Dios, es el amor que Dios experimenta por sí en tanto se explica por nuestra propia esencia, por lo tanto el amor que experimenta por nuestra esencia misma.[19] La *beatitud* no designa solamente la posesión de una dicha activa tal cual es en Dios, sino que la de un amor activo tal cual es en Dios.[20] En todo esto, la palabra parte debe siempre interpretarse de manera explicativa o expresiva: no es parte lo que compone, sino aquello que expresa y explica. Nuestra esencia es una parte de Dios, la idea de nuestra esencia es una parte de la idea de Dios, pero en la medida que la esencia de Dios se explica por la nuestra. Y es en el tercer género que el sistema de la expresión encuentra su forma final. La forma final de la expresión es la identidad del Ser y de la Dicha, de la Substancia y de la Dicha, de Dios y de la Dicha. La dicha manifiesta el desarrollo de la substancia misma, su explicación en los modos y la conciencia de esa explicación. La idea de Dios ya no es simplemente expresada por las nociones comunes en general, es ella la que se expresa y se explica en todas las esencias según la ley de producción que les es propia. Se expresa en cada esencia en particular pero cada esencia comprende todas las demás esencias en su ley de producción. La dicha que experimentamos es la dicha que Dios mismo experimenta en tanto él tiene la idea de nuestra esencia; la dicha que Dios experimenta es la que nosotros mismos experimentamos en tanto tenemos ideas tal como son en Dios.

A partir de nuestra existencia en la duración, por lo tanto «durante» nuestra existencia misma, podemos acceder al tercer género de conocimiento. Pero no lo logramos sino en un orden estricto, que representa la mejor manera de la que nuestro poder de ser afectado pueda ser colmado: 1) Ideas inadecua-

19. *E*, V, 36, prop. y cor.
20. *E*, V, 36, esc.

das que nos son dadas, y afecciones pasivas que se derivan, unas aumentan nuestra potencia de actuar, las otras la disminuyen. 2) Formación de las nociones comunes al término de un esfuerzo de selección referido a las afecciones pasivas mismas; las dichas activas del segundo género se coligen de las nociones comunes, un amor activo se colige de la idea de Dios tal cual se relaciona a las nociones comunes. 3) Formación de ideas adecuadas del tercer género, dichas activas y amor activo que se coligen de esas ideas (beatitud). Pero, mientras existamos en la duración, es vano esperar no tener sino dichas activas del tercer género o, solamente, afecciones activas en general. Tendremos siempre pasiones, y tristezas con nuestras dichas pasivas. Nuestro conocimiento pasará siempre por las nociones comunes. Lo único que podemos esforzarnos en lograr es el tener proporcionalmente más pasiones dichosas que tristezas, más dichas activas del segundo género que pasiones, y el número mayor posible de dichas del tercer género. Todo es asunto de proporción en los sentimientos que colman nuestro poder de ser afectado: se trata de hacer de manera tal que las ideas inadecuadas y las pasiones no ocupen sino *la menor parte de nosotros mismos.*[21]

La duración se relaciona a la existencia de los modos. Se recuerda que la existencia de un modo está constituida por partes extensivas que, bajo cierta relación, son determinadas a pertenecer a la esencia de ese modo. Es por ello que la duración se mide por el tiempo: un cuerpo existe el tiempo que posea partes extensivas bajo la relación que lo caracteriza. Desde el momento en que los encuentros disponen lo contrario, el cuerpo mismo deja de existir, formando sus partes otros cuerpos bajo nuevas relaciones. Es pues evidente que no podemos suprimir toda pasión durante nuestra existencia: las partes extensivas, en efecto, son determinadas y afectadas desde el exterior al infinito. A las partes del cuerpo, corresponden *facultades* del alma, facultades de experimentar afecciones pasivas. También la imaginación corresponde a la impresión actual de un cuerpo sobre el nuestro, la memoria a la sucesión de las impresiones en el tiempo. Memoria e imaginación son verdaderas partes del

21. Q. *E*, V, 20, esc.; 38, dem.

alma. El alma tiene partes extensivas, que no le pertenecen sino en la medida en que es la idea de un cuerpo, él mismo compuesto de partes extensivas.[22] El alma «dura», en la medida en que expresa la existencia actual de un cuerpo que dura. Y las facultades del alma remiten ellas mismas a una potencia, potencia de padecer, potencia de imaginar las cosas según las afecciones que producen en nuestro cuerpo, por lo tanto potencia de concebir las cosas en la duración y en relación con el tiempo.[23]

Las partes extensivas pertenecen a la esencia bajo una cierta relación y durante cierto tiempo; pero ellas no constituyen esa esencia. La esencia misma tiene una naturaleza muy otra. La esencia en ella misma es un grado de potencia o de intensidad, una parte intensiva. Nada nos parece más inexacto que una interpretación matemática de las esencias particulares en Spinoza. Es verdad que una esencia se expresa en una relación, pero no se confunde con esa relación. Una esencia particular es una realidad física; es por ello que las afecciones son afecciones de la esencia, y la esencia misma una esencia de cuerpo. Esta realidad física es una realidad intensiva, una existencia intensiva. Se concibe, por lo tanto, que la esencia no dura. La duración se supone en función de las partes extensivas y se mide por el tiempo durante el que esas partes pertenecen a la esencia. Pero la esencia en ella misma tiene una realidad o una existencia eterna; no tiene duración, ni tiempo que marque el término de esa duración (ninguna esencia puede destruir la de otra). Spinoza dice exactamente que la esencia es *concebida* «con una cierta necesidad eterna».[24] Pero esta fórmula, a su vez, no autoriza interpretación intelectualista o idealista alguna. Spinoza quiere decir solamente que una esencia particular no es eterna por ella misma. Sólo lá substancia divina es eterna en virtud de sí misma; pero una esencia no es eterna sino en virtud de una causa (Dios), de donde deriva

22. Sobre las partes del alma, cf. B, II, 15. Sobre la asimilación de las facultades a partes, cf. B, V, 40, cor.
23. B, V, 23, esc., y dem. (esta facultad de padecer, de imaginar o de concebir en la duración bien es una *potencia*, porque ella «engloba» la esencia o la potencia de actuar).
24. B, V, 22, dem.

su existencia o su realidad de esencia. Es pues necesariamente concebida por esta causa; es pues concebida con la necesidad eterna que deriva de esa causa. No es sorprendente que Spinoza, a partir de allí, hable de «la idea que expresa la esencia de tal o tal cuerpo humano bajo la especie de la eternidad». No quiere decir que la esencia del cuerpo exista sólo en idea. El error de la interpretación idealista es el de volver contra el paralelismo un argumento que es parte integrante de él, o de comprender como una prueba del ideal un argumento de la pura causalidad. Si una idea en Dios expresa la esencia de tal o tal cuerpo, es porque Dios es causa de las esencias; se colige que la esencia es necesariamente concebida por esa causa.[25]

El cuerpo existe y dura en tanto posea actualmente partes extensivas. Pero tiene una esencia, que es como una parte intensiva eterna (grado de potencia). El alma misma tiene partes extensivas en tanto expresa la existencia del cuerpo en la duración. Pero también tiene una parte intensiva eterna, que es como la idea de la esencia del cuerpo. La idea que expresa la esencia del cuerpo constituye la parte intensiva o la esencia del alma, necesariamente eterna. Bajo este aspecto, el alma posee una facultad, es decir, una potencia que se explica por su propia esencia: potencia activa de comprender, y de comprender las cosas bajo el tercer género, bajo la especie de la eternidad. En tanto expresa la existencia actual del cuerpo en la duración el alma tiene la potencia de concebir los demás cuerpos en la duración; en tanto expresa la esencia del cuerpo, el alma tiene la potencia de concebir los demás cuerpos bajo la especie de la eternidad.[26]

El spinozismo afirma pues una distinción de naturaleza entre la duración y la eternidad. Si Spinoza, en la *Ética*, evita emplear el concepto de inmortalidad, es porque éste le parece implicar las más molestas confusiones. Tres argumentos se reencuentran, a títulos muy diversos, en una tradición de la in-

25. E, V, 22, dem. Esta demostración se reclama precisamente del axioma del paralelismo según el que el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y la engloba. La fórmula de Spinoza *species aeternitatis* designa a la vez la *especie* de eternidad que deriva de una causa, y la *concepción* intelectual que es inseparable de ella.

26. E, V, 29, prop. y dem.

mortalidad que va de Platón a Descartes. En primer lugar, la teoría de la inmortalidad descansa sobre un cierto postulado de la simplicidad del alma: sólo el cuerpo es concebido como divisible; el alma es inmortal porque es indivisible, no siendo partes sus facultades. En segundo lugar, la inmortalidad de esta alma absolutamente simple es concebida en la duración: el alma existía ya cuando el cuerpo no había comenzado a existir, dura cuando el cuerpo ha dejado de durar. Es por ello que la teoría de la inmortalidad implica a menudo la hipótesis de una memoria puramente intelectual, por la que el alma separada del cuerpo puede estar consciente de su propia duración. En fin, la inmortalidad así definida no puede ser objeto de una experiencia directa mientras dure el cuerpo. ¿Bajo qué forma sobrevive al cuerpo, cuáles son las modalidades de la supervivencia, cuáles son las facultades del alma una vez desencarnada? Sólo una *revelación* podría decírnoslo ahora.

Estas tesis encuentran en Spinoza un adversario declarado. La teoría de la inmortalidad no se separa de una confusión de la duración y de la eternidad. Primero, el postulado de una simplicidad absoluta del alma no se separa él mismo de la idea confusa de una unión del alma y del cuerpo. Relacionando el alma al cuerpo, se opone la simplicidad del alma, tomada en un todo y la divisibilidad del cuerpo tomado él mismo en un todo. Se comprende que el cuerpo tiene partes extensivas en tanto existe, pero no se comprende que el alma también posea tales partes a pesar de ser la idea del cuerpo existente. Se comprende (más o menos bien) que el alma tiene una parte intensiva absolutamente simple y eterna que constituye su esencia, pero no se comprende que exprese así la esencia del cuerpo, no menos simple y eterna. En segundo lugar, la hipótesis de la inmortalidad nos invita a pensar en términos de sucesión, y nos hace incapaces de concebir el alma como un compuesto de coexistencias. No comprendemos que, mientras el cuerpo exista, la duración y la eternidad «coexistan» ellas mismas en el alma como dos elementos que difieren en naturaleza. El alma dura mientras le pertenezcan partes extensivas que no constituyen su esencia. El alma es eterna en tanto le pertenece una parte intensiva que define su esencia. No debemos pensar que el alma dura más allá del cuerpo: dura tanto cuanto dura el

cuerpo mismo, es eterna en tanto expresa la esencia del cuerpo. Mientras el alma sea la idea del cuerpo existente, coexisten en ella partes extensivas que le pertenecen en la duración, y una parte intensiva que la constituye en la eternidad. En fin, no tenemos necesidad de revelación alguna para saber bajo qué modos y cómo el alma sobrevive. El alma permanece eternamente aquello que ya es en su esencia, durante la existencia del cuerpo: parte intensiva, grado de potencia o potencia de comprender, idea que expresa la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad. También la eternidad del alma es objeto de una experiencia directa. Para sentir y experimentar que somos eternos, basta con entrar al tercer género de conocimiento, es decir con formar la idea de nosotros mismos tal cual es en Dios. Esa idea es precisamente aquella que expresa la esencia del cuerpo; en la medida en que la formamos, en la medida en que la tenemos, *experimentamos* que somos eternos.[27]

¿Qué sucede cuando morimos? La muerte es una substracción, una supresión. Perdemos todas las partes extensivas que nos pertenecen bajo cierta relación; nuestra alma pierde todas las facultades que no poseía sino en tanto expresaba la existencia de un cuerpo él mismo dotado de partes extensivas[28] Pero por mucho que esas partes y esas facultades pertenecieran a nuestra esencia, no *constituirían* nada de esa esencia: nuestra esencia en cuanto tal nada pierde en perfección cuando perdemos en extensión las partes que componían nuestra existencia. De todas maneras, la parte de nosotros que permanece, sea cual sea el tamaño (es decir, el grado de potencia o la cantidad intensiva), es más perfecta que todas las partes extensivas que perecen, y conserva toda su perfección cuando desaparecen esas partes extensivas.[29] Más aún, cuando nuestro cuerpo ha cesado de existir, cuando el alma ha perdido todas sus partes que se

27. *E*, V, 23, esc. Esta experiencia pertenece necesariamente al tercer género; pues el segundo género no posee la idea adecuada de la esencia de nuestro cuerpo, y no nos hace aún saber que nuestro espíritu es eterno (cf. V, 41, dem.).
28. *E*, V, 21, prop.: «El espíritu nada puede imaginar y no puede recordarse de cosas pasadas a no ser durante la duración del cuerpo».
29. *E*, V, 40, cor.: «La parte del espíritu que persiste, cualquiera sea su tamaño, es más perfecta que la otra».

relacionan a la existencia del cuerpo, ya no estamos en estado de experimentar afecciones pasivas.[30] Nuestra esencia cesa de ser mantenida en un estado de englobamiento, ya no podemos ser separados de nuestra potencia: sólo permanece en efecto nuestra potencia de comprender o de actuar.[31] Las ideas que tenemos son necesariamente ideas adecuadas del tercer género, tal cual son en Dios. Nuestra esencia expresa adecuadamente la esencia de Dios, las afecciones de nuestra esencia expresan adecuadamente esa esencia. *Nos hemos hecho totalmente expresivos,* nada subsiste ya en nosotros que esté «englobado» o simplemente «indicado». Mientras existamos, no podemos tener sino un cierto número de afecciones activas del tercer género, ellas mismas en relación con afecciones activas del segundo género, ellas mismas en relación con afecciones pasivas. No podemos esperar sino una beatitud parcial. Pero todo sucede como si la muerte nos colocara en una situación tal, que ya no podemos ser afectados sino por afecciones del tercer género, que se explican ellas mismas por nuestra esencia.

Es verdad que este punto suscita aún muchos problemas. 1) ¿En qué sentido, después de la muerte, somos aún afectados? Nuestra alma ha perdido todo lo que le pertenece en tanto es la idea de un cuerpo existente. Pero permanece la idea de la esencia de nuestro cuerpo existente. Pero permanece la idea de la esencia de nuestro cuerpo tal cual ella es en Dios. Tenemos nosotros mismos la idea de esa idea tal cual es en Dios. Nuestra alma es pues afectada por la idea de sí, por la idea de Dios, por las ideas de otras cosas bajo la especie de la eternidad. Como todas las esencias convienen con cada una, como ellas tienen por causa Dios que las comprende a todas en la producción de cada una, las afecciones que derivan de las ideas del tercer género son necesariamente afecciones activas e intensas, que se explican por la esencia de aquel que las experimenta, al mismo tiempo que expresan la esencia de Dios.

30. *E*, V, 34, prop.: «El espíritu no está sumiso sino durante la duración del cuerpo a los sentimientos que se relacionan a pasiones».
31. *E*, V, 40, cor.: «La parte eterna del espíritu es el entendimiento, únicamente por ti que estamos supuestos actuar. En cuanto a esa parte que hemos mostrado perece, es la imaginación misma, únicamente por la que estamos supuestos padecer».

2) Pero si, después de la muerte, somos aún afectados, ¿no es acaso porque nuestro poder de ser afectado, nuestra relación característica, subsisten ellos mismos con nuestra esencia? En efecto, nuestra relación puede suponerse destruida o descompuesta, pero solamente en el sentido que ya no subsuma partes extensivas. Las partes extensivas que nos pertenecían son ahora determinadas a entrar bajo otras relaciones incomponibles con la nuestra. Pero la relación que nos caracteriza no por ello deja de tener una verdad eterna en tanto nuestra esencia se expresa en ella. Es la relación en su verdad eterna la que permanece con la esencia. (Es por ello que las nociones comunes permanecen comprendidas en las ideas de las esencias.) Igual, nuestro poder de ser afectado puede ser destruido, pero en la medida en que ya no puede ser efectuado por las afecciones pasivas.[32] No por ello deja de tener una potencia eterna, que es idéntica a nuestra potencia de actuar o de comprender. Es el poder de ser afectado, en su potencia eterna, el que permanece con la esencia.

Pero, ¿cómo concebir que, de todas maneras, gozamos después de la muerte de afecciones activas del tercer género, como si reencontráramos necesariamente aquello que nos es eternamente innato? Leibniz dirige varias críticas a la concepción spinozista de la eternidad: le reprocha su geometrismo, siendo las ideas de las esencias análogas a formas o figuras matemáticas; le reprocha el haber concebido una eternidad sin memoria y sin imaginación, a lo más la eternidad de un círculo o de un triángulo. Pero una tercera crítica de Leibniz nos parece más importante, porque plantea el verdadero problema final del spinozismo: si Spinoza tenía razón, no habría lugar de perfeccionarse para dejar tras de sí una esencia eterna, tanto más perfecta (como si esta esencia o idea platónica «no estuviese ya en la naturaleza, sea que intente parecerme a ella o no, y cómo habría de servirme después de mi muerte, si ya nada soy, el haber asemejado a tal idea»).[33] En efecto, la pregunta es:

32. En *E*, IV, 39, dem. y esc., Spinoza dice que la muerte destruye el cuerpo, por lo tanto «nos hace por entero inaptos de poder ser afectados». Pero, como el contexto lo indica, se trata de afecciones pasivas producidas por otros cuerpos existentes.

33. Leibniz, *Carta al Landgrave*, 14 agosto 1683. Cf. Foucher de Careil,

¿de qué nos sirve la existencia si, de todas maneras, nos reunimos a nuestra esencia después de la muerte, en condiciones tales que experimentamos intensamente todas las afecciones activas que le corresponden? Nada perdemos perdiendo la existencia: no perdemos sino partes extensivas. Pero, ¿de qué sirve nuestro esfuerzo durante la existencia si nuestra esencia es de todas maneras lo que es, grado de potencia indiferente a las partes extensivas que no le fueron relacionadas sino desde el exterior y temporalmente?

De hecho, según Spinoza, nuestro poder de ser afectado no será colmado (después de la muerte) por afecciones activas del tercer género si no hemos logrado durante la existencia misma experimentar proporcionalmente un máximo de afecciones activas del segundo género y, ya, del tercero. Es en ese sentido que Spinoza puede estimar que conserva enteramente el contenido positivo de la noción de salvación. La existencia misma es aún concebida como un tipo de prueba. No una prueba moral, es verdad, sino una prueba física o química, como la de los artesanos que verifican la calidad de una materia, de un metal o de un jarrón.

En la existencia, estamos compuestos de una parte intensiva eterna, que constituye nuestra esencia, y de partes extensivas que nos pertenecen en el tiempo bajo una cierta relación. Lo que cuenta es la importancia respectiva de esos dos tipos de elementos. Supongamos que lográramos, durante nuestra existencia, experimentar afecciones activas: nuestras partes extensivas mismas son afectadas por afecciones que se explican por nuestra sola esencia; las pasiones subsistentes son proporcionalmente menores que las afecciones activas. Es decir: nuestro poder de ser afectado se encuentra proporcionalmente colmado por un mayor número de afecciones activas que de afecciones pasivas. Ahora las afecciones activas se explican por nuestra esencia; las afecciones pasivas se explican por el juego infinito de determinaciones extrínsecas de las partes extensivas. De ello se concluye que, de los dos elementos que nos componen, la parte intensiva de nosotros mismos ha tomado rela-

Kéfutation inédite de Spinoza par Leibniz, París, 1854. Haciendo como si la eternidad del alma spinozista fuese semejante a la de una verdad matemática, Leibniz descuida todas las diferencias entre el tercer género y el segundo.

tivamente mucha más importancia que las partes extensivas. Al límite, cuando morimos, lo que perece no tiene «ninguna importancia tenido en vista lo que persiste».[34] Mientras más cosas conozcamos por el segundo y tercer géneros, tanto más grande es relativamente la parte eterna de nosotros mismos.[38] Va de sí que esta parte eterna, tomada en ella misma independientemente de las partes extensivas que se le agregan para componer nuestra existencia, es un absoluto. Pero supongamos que, durante nuestra existencia, permanezcamos colmados y determinados por afecciones pasivas. De los dos elementos que nos componen, las partes extensivas tendrán relativamente más importancia que la parte intensiva eterna. Perdemos tanto más al morir; es por ello que sólo teme a la muerte aquel que tiene algo que temer, aquel que pierde relativamente más al morir.[36] Nuestra esencia no deja de ser el absoluto que es en ella misma; la idea de nuestra esencia no deja de ser lo que es absolutamente en Dios. Pero el poder de ser afectado que le corresponde eternamente permanece vacío: habiendo perdido nuestras partes extensivas, hemos perdido todas nuestras afecciones que se explicaban por ellas. Ahora bien no tenemos otras afecciones. Cuando morimos, nuestra esencia permanece, pero como un abstracto; nuestra esencia permanece inafectada.

Al contrario, si hemos sabido hacer de la parte intensiva el elemento más importante de nosotros mismos. Muriendo, perdemos poca cosa: perdemos las pasiones que subsistían en nosotros, puesto que éstas se explicaban por las partes extensivas; en cierta medida, perdemos también las nociones comunes y las afecciones activas del segundo género, que no tienen valor autónomo, en efecto, que en tanto se aplican a la existencia; en fin, las afecciones activas del tercer género ya no pueden imponerse a las partes extensivas, puesto que éstas ya

34. *E*, V, 38 esc. Nuestro esfuerzo durante la existencia es definido así, *E*, V, 39, esc.: formar nuestro cuerpo de tal manera que se relacione a un espíritu al más alto grado consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas. Entonces, lo que concierne la memoria y la imaginación será «apenas de alguna importancia en vista al entendimiento».

35. *E*, V, 38, dem.: «Tanto más cosas comprende el espíritu por el segundo y el tercer géneros de conocimiento, mientras mayor es la parte que de él permanece indemne».

36. *E*, V, 38, prop. y esc.

no nos pertenecen. Pero nuestro poder de ser afectado subsiste eternamente, acompañando nuestra esencia y la idea de nuestra esencia; luego este poder es necesariamente y absolutamente colmado por las afecciones del tercer género. Durante nuestra existencia, hemos hecho de nuestra parte intensiva la parte relativamente más importante de nosotros mismos; después de nuestra muerte, las afecciones activas que se explicaban por esa parte colman absolutamente nuestro poder de ser afectado; lo que queda de nosotros mismos es absolutamente efectuado. Nuestra esencia tal cual es en Dios, y la idea de nuestra esencia tal cual es concebida por Dios, se encuentran enteramente afectadas.

Jamás hay sanciones morales de un Dios justiciero, ni castigos ni recompensas, sino consecuencias naturales de nuestra existencia. Es verdad que, durante nuestra existencia, nuestro poder de ser afectado se halla siempre y necesariamente colmado: pero sea por afecciones pasivas, sea por afecciones activas. Luego si nuestro poder, mientras existamos, es enteramente colmado por afecciones pasivas, permanecerá vacío, y nuestra esencia abstracta, una vez que hayamos dejado de existir. Será absolutamente efectuado por afecciones del tercer género, si lo hemos proporcionalmente colmado con un máximo de afecciones activas. De donde la importancia de esta «prueba» de la existencia: existiendo, debemos seleccionar las pasiones dichosas, pues sólo ellas nos introducen a las nociones comunes y a las dichas activas que de ellas derivan; y debemos servirnos de las nociones comunes como de un principio que nos introduce ya a las ideas y a las dichas del tercer género. Entonces, después de la muerte, nuestra esencia tendrá todas las afecciones de las que es capaz; y todas las afecciones serán del tercer género. Tal es la difícil vía de la salvación. La mayor parte de los hombres, la mayor parte del tiempo, permanecen fijados en las pasiones tristes, que los separan de su esencia y la reducen al estado de abstracción. La vía de la salvación es la vía misma de la expresión: llegar a ser expresivo, es decir, llegar a ser activo —expresar la esencia de Dios, ser uno mismo una idea por la que la esencia de Dios se explica, tener afecciones que se explican por nuestra propia esencia y que expresan la esencia de Dios.



CONCLUSIÓN

TEORÍA DE LA EXPRESIÓN EN LEIBNIZ Y SPINOZA

EL EXPRESIONISMO EN FILOSOFÍA

La fuerza de una filosofía se mide por los conceptos que crea, o a los que renueva el sentido, y que imponen una nueva circunscripción a las cosas y a las acciones. Sucede que esos conceptos sean reclamados por el tiempo, cargados de un sentido colectivo conforme a las exigencias de una época, y sean descubiertos, creados o recreados por varios autores a la vez. Es así para Spinoza y Leibniz, y el concepto de expresión. Ese concepto carga con la fuerza de una reacción anticartesiana dirigida por estos dos autores, desde dos puntos de vista muy diferentes. Implica un redescubrimiento de la Naturaleza y de su potencia, una re-creación de la lógica y de la ontología: un nuevo «materialismo» y un nuevo «formalismo». El concepto de expresión se aplica al Ser determinado como Dios, en tanto Dios se expresa en el mundo. Se aplica a las ideas determinadas como verdaderas, en tanto las ideas verdaderas expresan Dios y el mundo. Se aplica en fin a los individuos determinados como esencias singulares, en tanto las esencias singulares se expresan en las ideas. De manera que las tres determinaciones fundamentales: *ser, conocer, actuar o producir,* son medidas y sistematizadas bajo este concepto. Ser, conocer, actuar son las especies de la expresión. Es la edad de la «razón suficiente»: las tres ramas de la razón suficiente, *ratio essendi, ratio cognoscendi, ratio fiendi o agendi,* encuentran en la expresión su raíz común.

El concepto de expresión sin embargo, tal cual es redescubierto por Spinoza y por Leibniz, no es nuevo: tiene ya una larga historia filosófica. Pero una historia un poco oculta, un poco maldita. Hemos tratado de mostrar en efecto cómo el

tema de la expresión se deslizaba a través de las dos grandes tradiciones teológicas de la emanación y de la creación. No interviene como un tercer concepto rivalizando desde el exterior con aquéllas. Interviene más bien en un momento de su desarrollo, y arriesga siempre desviarlas, confiscarlas en ventaja suya. Resumiendo es un concepto propiamente filosófico, de contenido inmanente, que se inmiscuye en los conceptos trascendentes de una teología emanativa o creacionista. Trae consigo el «peligro» propiamente filosófico: el panteísmo o la inmanencia, inmanencia-de la expresión en lo que se expresa, y de lo expresado en la expresión. Pretende penetrar en lo más profundo, en los «arcanos», según un término que Leibniz amaba. Vuelve a dar a la naturaleza un espesor que le es propio, y al mismo tiempo capacita al hombre para penetrar en ese espesor. Hace al hombre adecuado a Dios, y detentor de una nueva lógica: autómata espiritual, igual a la combinatoria del mundo. Nacido en las tradiciones de la emanación y de la creación, se hace de ellas dos enemigos, porque pone en cuestión tanto la trascendencia de un Uno superior al ser como la trascendencia de un Ser superior a la creación. Todo concepto posee virtualmente en sí un aparato metafórico. El aparato metafórico de la expresión es el espejo y la semilla.[1] La expresión como *ratio essendi*, se reflexiona en el espejo como *ratio cognoscendi*, y se reproduce en la semilla como *ratio fiendi.* Pero he aquí que el espejo parece absorber, tanto al ser que se refleja en él, como al ser que contempla la imagen. La semilla, o el ramo, parece absorber, tanto el árbol del que proviene, como al árbol que de ella proviene. ¿Y cuál es esta extraña existencia, tal cual está «atrapada» en el espejo, tal cual está implicada, englobada en la semilla; en resumen, *lo expresado,* entidad de la que apenas puede decirse que existe? Hemos visto que el concepto de expresión tenía como dos fuentes: una ontológica, que concierne *la expresión de Dios*, que nace al abrigo de las

1. Sobre estos dos temas, del espejo y de la semilla (o del ramo), en relación esencial con la noción de expresión, cf., por ejemplo, el proceso de Eckhart. En efecto, estos temas forman parte de los principales cargos de acusación: cf. G. Théry, *Édition critique des piices relatives au procés d'Eckbart,* Archives d'histoire doctrínale et littéraire du Moyen Age, Vrin (ed.), 1926-1927.

tradiciones de la emanación y de la creación, pero que las cuestiona profundamente; la otra, lógica, que concierne *lo expresado de las proposiciones,* que nace al abrigo de la lógica aristotélica, pero que la pone en duda y la trastorna. Ambas se reúnen en el problema de los Nombres divinos, del Logos o del Verbo. *¿lOsímHi*

Si Leibniz y Spinoza en el siglo xvn, el uno a partir de una tradición cristiana, el otro a partir de una tradición judía, reencuentran el concepto de expresión y le dan una nueva luz, es evidentemente en un contexto que es el de su tiempo, en función de problemas que son los de su sistema respectivo. Intentemos en primer lugar despejar lo que hay de común en ambos sistemas, y por qué razones reinventan el concepto de expresión.

Lo que reprochan a Descartes, concretamente, es el haber hecho una filosofía demasiado «rápida» o demasiado «fácil». En todos los dominios, Descartes va tan rápido que deja escapar la razón suficiente, la esencia o la verdadera naturaleza: por doquier, se queda en lo relativo. *Primero con respecto a Dios:* la prueba ontológica de Descartes descansa sobre lo infinitamente perfecto, y sé precipita a concluir; pero lo infinitamente perfecto es una «propiedad», totalmente insuficiente para mostrar cuál es la «naturaleza» de Dios y cómo es posible esa naturaleza. Asimismo las pruebas *a posteriori* de Descartes descansan sobre la consideración de las cantidades de realidad dadas, y no se elevan hasta un principio dinámico del que éstas dependen. *Enseguida respecto a las ideas:* Descartes descubre los criterios del claro y del distinto; pero el «claro-y-distinto» es aún una propiedad, una determinación extrínseca de la idea que no nos informa acerca de la naturaleza y la posibilidad de la cosa en idea, ni del pensamiento como tal. Descartes se queda en el contenido representativo de la idea y en la forma de la consciencia psicológica que la piensa: yerra así el verdadero contenido inmanente de la idea, como la verdadera forma lógica, y la unidad de ambos (el autómata espiritual). Nos dice que lo verdadero está presente en la idea clara y distinta, pero, ¿qué es lo que está presente en la idea verdadera? Se ve fácilmente en qué punto esta segunda corriente crítica ya se reúne a la primera: pues, si se permanece en el claro-y-distinto, no se

puede medir las ideas entre ellas y compararlas a las cosas sino por la consideración de cantidades de realidad. No disponiendo sino de un carácter extrínseco de la idea, no se alcanzan en el Ser más que caracteres ellos mismos extrínsecos. Más aún, la distinción como norma de la idea prejuzga del estado de las distinciones entre cosas representadas en la idea: es en relación al criterio del claro y del distinto que Descartes, de todo el tesoro de distinciones escolásticas, no retiene sino la distinción real, según él necesariamente numérica, la distinción de razón, según él necesariamente abstracta, la distinción modal, según él necesariamente accidental. *En fin a propósito de los individuos y de sus acciones:* Descartes interpreta al individuo humano como el compuesto real de un alma y de un cuerpo, es decir, de dos términos heterogéneos supuestos actuar realmente el uno sobre el otro. ¿No es inevitable, entonces, que tantas cosas sean «incomprensibles» según Descartes? No solamente ese compuesto mismo, sino que el proceso de su causalidad, ¿y también el infinito y también la libertad? Es en un solo y mismo movimiento que se reduce al ser a la simpleza de lo infinitamente perfecto, las cosas a la simpleza de cantidades de realidad, las ideas a la simpleza de la causalidad real, y que se redescubra todo el espesor del mundo, pero, a partir de ahora, bajo una forma incomprensible.

Ahora bien, sean cuales sean las diferencias entre Leibniz y Spinoza, y en especial sus diferencias en la interpretación de la expresión, es un hecho que ambos se sirven de ese concepto para superar, a todos los niveles precedentes, lo que estiman ser la insuficiencia o la facilidad del cartesianismo, para restaurar la exigencia de una razón suficiente que opera en el absoluto. No que retrocedan más allá de Descartes. Hay para ellos adquisiciones del cartesianismo que no pueden ser puestas en cuestión: aunque no fuera, precisamente, sino las propiedades de lo infinitamente perfecto, de la cantidad de realidad, del claro y del distinto, del mecanismo, etc. Spinoza y Leibniz son post-cartesianos, en el sentido en que Fichte, Schelling, Hegel son post-kantianos. Se trata para ellos de alcanzar el fundamento en el que se originan todas esas propiedades precedentemente enumeradas, de redescubrir un absoluto que esté a la medida del «relativismo» cartesiano. ¿Cómo proceden, y

por qué el concepto de expresión es el más indicado para esta tarea?

Lo infinitamente perfecto como propio debe ser superado en pos de lo absolutamente infinito como naturaleza. Y las diez primeras proposiciones de la *Ética* muestran que Dios existe necesariamente, pero porque lo absolutamente infinito es posible o no contradictorio: tal es la empresa spinozista donde, entre todas las definiciones del comienzo de la *Ética*, que son nominales, está demostrado que la definición 6 es real. Ahora esta realidad misma está constituida por la coexistencia de todas las formas infinitas, que introducen su distinción en el absoluto sin introducir el número. Estas formas constitutivas de la naturaleza de Dios, y que no tienen lo infinitamente perfecto sino como propiedad, son la expresión del absoluto. Dios es representado como infinitamente perfecto, pero está constituido por esas formas más profundas, se *expresa* en esas formas, en esos atributos. La diligencia de Leibniz es formalmente semejante: la misma superación del infinito hacia el absoluto. No por cierto que el Ser absoluto de Leibniz sea el mismo que el de Spinoza. Pero aún allí, se trata de demostrar la realidad de una definición, y de alcanzar una naturaleza de Dios más allá de la propiedad. Allí aún esta naturaleza está constituida por formas simples y distintas, en las que Dios se expresa y que expresan ellas mismas cualidades positivas infinitas.[2] Asimismo, en Spinoza como en Leibniz, lo hemos visto, es el descubrimiento de cantidades intensivas o de cantidades de potencia, como más profundas que las cantidades de realidad, que transforman los procedimientos *a posteriori,* introduciendo en ellos la expresividad.

Pasemos al segundo punto, que concierne el conocimiento y la idea. Lo que es común a Leibniz y a Spinoza, es la crítica del claro-y-distinto cartesiano, como conveniente al reconocimiento y a las definiciones nominales más bien que al verdade-

2. Sobre «las formas simples tomadas absolutamente», «atributos mismos de Dios», «causas primeras y razón última de las cosas», cf. *Carta a Elisabeth,* 1678, y *Meditaciones sobre el conocimiento*, 1684. En la nota de 1676, *Quod ens perfectissimum existit*, la perfección se define por una cualidad positiva absoluta *seu quae quicquid exprimit, sine ullis limitibus exprimit* (Gerhardt, VII, pp. 261-262). Leibniz hace alusión en los *Nuevos ensayos*, a las «cualidades originales o cognoscibles distintamente» que pueden ser llevadas al infinito.

ro conocimiento por definiciones reales. Luego el verdadero conocimiento es descubierto como una *especie* de la expresión: eso es decir a la vez que el contenido representativo de la idea es superado en pos de un contenido inmanente, propiamente expresivo, y que la forma de la consciencia psicológica es superada en pos de un formalismo lógico, «explicativo». Y el autómata espiritual presenta la identidad de esta nueva forma y de este nuevo contenido. Somos nosotros mismos ideas, en virtud de nuestro poder expresivo; «y podría llamarse a nuestra esencia o idea, aquello que comprende todo lo que expresamos, y como expresa nuestra unión con Dios mismo, no tiene límites algunos y nada la supera».[3]

En cuanto al tercer punto, debemos repensar al individuo definido como el compuesto de un alma y de un cuerpo. Es que la hipótesis de una causalidad real es quizás el medio más simple de interpretar los fenómenos de ese compuesto, las acciones y las pasiones, pero no por ello es el medio más convincente ni el más inteligible. Se descuida en efecto un mundo rico y profundo: el de las *correspondencias no causales.* Más aún, puede que la causalidad real se establezca y vele solamente en ciertas regiones de este mundo de correspondencias no causales, y lo suponga en verdad. La causalidad real sería solamente un caso particular de un principio más general. Se tiene a la vez la impresión que el alma y el cuerpo tienen una cuasi-identidad que hace inútil la causalidad real entre ellos, y una heterogeneidad, una heteronomia que la hace imposible. La identidad o cuasi-identidad es la de una «invariante»; la heteronomia es la de dos series variables, la una corporal, la otra espiritual. Ahora la causalidad real interviene por cierto en cada una de las series por su cuenta; pero la relación de ambas series, y su relación con la invariante, depende de una correspondencia no causal. Si preguntamos ahora cual es el concepto capaz de rendir cuenta de tal correspondencia, resulta que es el de la expresión. Puesto que si es verdad que el concepto de expresión se aplica adecuadamente a la causalidad real, en el sentido en que el efecto expresa la causa, y en que el conocimiento del efecto expresa un conocimiento de la causa, este

3. Leibniz, *Discurso de metafísica,* $ 16.

concepto no por ello deja de desbordar la causalidad puesto que hace corresponder y resonar series completamente extranjeras una a otra. De manera que la causalidad real es una especie de la expresión, pero solamente una especie subsumada bajo un género más profundo. Este género traduce inmediatamente la posibilidad para series distintas heterogéneas (las expresiones) de expresar una misma invariante (lo expresado), estableciendo en cada serie variable una misma concatenación de causas y de efectos. La expresión se instala en el corazón del individuo, en su cuerpo y en su alma, en sus pasiones y en sus acciones, en sus causas y en sus efectos. Y por *mónada* Leibniz, pero también por *modo* Spinoza no entienden nada sino al individuo como centro expresivo.

Si el concepto de expresión bien tiene esta triple importancia, desde el punto de vista del ser universal, del conocer específico, del actuar individual, no se puede exagerar al respecto la importancia de la comunidad Spinoza-Leibniz. Incluso si divergen en cada punto, en su uso y en su interpretación del concepto. Y ya las diferencias formales, las diferencias de tono prefiguran las diferencias de contenido. Decíamos que no se encuentra en Spinoza una definición ni una demostración explícitas de la expresión (a pesar que esta definición, esta demostración estén constantemente implicadas en la obra). En Leibniz, al contrario, se encuentran textos que tratan explícitamente de la comprensión y de la extensión de la categoría de expresión. Pero, extrañamente, es Leibniz quien da a esta categoría una extensión tal que termina por recubrirlo todo, inclusive el mundo de los signos, de las similitudes, de los símbolos y de las armonías,[4] mientras que Spinoza lleva a cabo la más severa purga, y opone estrictamente las expresiones a los signos o a las analogías.

Uno de los textos más nítidos de Leibniz es *Quid est idea}* Después de haber definido la expresión por una correspondencia de *habitus* entre dos cosas, Leibniz distingue dos grandes tipos de expresiones naturales: aquellas que implican una cier-

4. Cf. *Carta de Leibniz a Arnauld* (Janet, I, p. 594): «La expresión es común a todas las formas, y ella es un género del que la percepción natural, el sentimiento animal y el conocimiento intelectual son especies»
5. Gerhardt, VII, pp. 263-264.

ta similitud (un dibujo por ejemplo), aquellas que engloban una cierta ley o causalidad (una proyección). Pero resulta que, de todas maneras, uno de los términos de la relación de expresión es siempre superior al otro: sea que goce de la identidad reproducida por el segundo, sea que englobe la ley que el otro desarrolla. Y en todos los casos «concentra» en su unidad lo que el otro «dispersa en la multitud». La expresión según Leibniz funda en todos los dominios una relación tal del Uno y del Múltiple: lo que se expresa está «dotado de una verdadera unidad» en relación a sus expresiones; o lo que conduce a lo mismo, la expresión es una, en relación a lo expresado múltiple y divisible.[6] Pero así una cierta zona oscura o confusa siempre es introducida en la expresión: el término superior, en razón de su unidad, expresa *más distintamente* lo que el otro expresa *menos distintamente* en su multitud. Es incluso en este sentido que se reparte las causas y los efectos, las acciones y las pasiones: cuando se dice que un cuerpo nadante es causa de una «infinidad de movimientos de partes del agua», y no a la inversa, es porque el cuerpo tiene una unidad que permite explicar más distintamente lo que sucede.[7] Más aún, como el segundo término es expresado en el primero, éste taja de alguna manera su expresión distinta en una región oscura que lo rodea de todos lados y en la que se sumerge: así cada mónada traza su expresión parcial distinta sobre fondo de una expresión total confusa; expresa confusamente la totalidad del mundo, pero no expresa claramente sino una parte de ella, retirada o determinada por la relación ella misma expresiva que mantiene con su cuerpo. El mundo expresado por cada mónada es un *continuum* provisto de singularidades, y es en torno a estas singularidades que las mónadas se forman ellas mismas en tantd centros expresivos. Es igual para las ideas: «Nuestra alma no reflexiona sino sobre los fenómenos más singulares que se dis-

6. Leibniz, *Carta a Arnauld* (Janet, I, p. 594): «Basta que lo que es divisible y material, y se encuentra dividido en varios seres, sea expresado o representado en un solo ser indivisible, o en la substancia que está dotada de una verdadera unidad». Y en *Nuevos ensayos,* III, 6, § 24: El alma y la máquina «se acuerdan perfectamente, y, bien que no tengan influencia inmediata la una sobre la otra, se expresan mutuamente, habiendo una concentrado en una perfecta unidad todo lo que la otra dispersó en la multitud».

7. *Proyecto de una carta a Arnauld* (Janet, I, pp. 552-553).

tinguen de los otros, no pensando distintamente en alguno cuando piensa igualmente en todos».[8] Es por ello que nuestro pensamiento no alcanza lo absolutamente adecuado, las formas absolutamente simples que son en Dios, sino que permanece en formas y términos relativamente simples (es decir, simples relativamente a la multitud que engloban). Y esto es aún verdadero de Dios, «de las diferentes vistas de Dios», en las regiones de su entendimiento que conciernen la creación posible: los diferentes mundos creables forman ese fondo oscuro a partir del que Dios crea lo mejor, creando las mónadas o expresiones que lo expresan para lo mejor. Incluso en Dios, o al menos en ciertas regiones de su entendimiento, el Uno se combina con un «cero» que hace posible la creación. Debemos pues tomar en cuenta dos factores fundamentales en la concepción leibniziana de la expresión: *la analogía,* que expresa sobre todo los diferentes tipos de unidad, en relación con las multiplicidades que engloban; *la armonía,* que expresa sobre todo la manera de la que una multiplicidad corresponde en cada caso a su unidad de referencia.[9]

Todo esto forma una filosofía «simbólica» de la expresión, donde la expresión jamás es separada de los signos de sus variaciones, como tampoco de las zonas oscuras en que se sumerge. Lo distinto y lo confuso varían en cada expresión (la entre-expresión significa principalmente que, lo que una mónada expresa confusamente, otra lo expresa distintamente). *Tal filosofía simbólica es necesariamente una filosofía de las expresiones equívocas.* Y, más bien que oponer Leibniz a Spinoza recordando la importancia de los temas leibnizianos del posible

8. *Carta a Arnauld* (Janet, I, p. 596).
9. Cf. Grúa (ed.), p. 126: «Como todos los espíritus son unidades, puede decirse que Dios es la unidad primitiva, expresada por todas las demás según su alcance [...] Es de ello que resulta la operación en la criatura, la que es variada según diferentes combinaciones de la unidad con el cero, o bien del positivo con el privativo». Son estos diferentes tipos de unidad los que *simbolizan* unos con otros: por ejemplo las nociones relativamente simples de nuestro entendimiento, con las absolutamente simples del entendimiento divino (cf. Couturat (ed), *Elementa Calculi,* e *Introductio ad Encyclopaediam Arcanam).* Un tipo de unidad es siempre causa final en relación a la multiplicidad que subsuma. Y Leibniz emplea particularmente la palabra «armonía» para designar esta referencia del múltiple al uno *[Elementa verae pietatis,* Grúa, P. 7).

y de la finalidad, nos parece necesario despejar ese punto concreto que concierne la manera de la que Leibniz interpreta y vive el fenómeno de la expresión, porque todos los demás temas y los demás conceptos se originan de ella. Todo sucede como si Leibniz, a la vez para salvar la riqueza del concepto de expresión y para conjurar el «peligro» panteísta contiguo, hallara una nueva fórmula según la que la creación y la emanación fueran las dos especies reales de la expresión, o correspondieran a dos dimensiones de la expresión: la *creación*, en la constitución originaria de las unidades expresivas análogas («combinaciones de la unidad con el cero»); la *emanación*, en la serie derivada que desarrolla las multiplicidades expresadas en cada tipo de unidad (los englobamientos y desarrollos, las «transproducciones», los «metaesquematismos»).[10]

Ahora Spinoza da de la expresión una interpretación vivida completamente distinta. Pues lo esencial, para Spinoza, es separar el dominio de los signos, siempre equívocos, y el de las expresiones cuya regla absoluta debe ser la univocidad. Hemos visto en ese sentido cómo los tres tipos de signos (signos indicativos de la percepción natural, signos imperativos de la ley moral y de la revelación religiosa) eran radicalmente rechazados hacia lo inadecuado; y lo que cae con ellos es todo el lenguaje de la analogía tanto aquel que atribuye a Dios un entendimiento y una voluntad como el que atribuye a las cosas un fin. Y con el mismo impulso la idea absolutamente adecuada puede ser alcanzada y formada por nosotros, en la medida en que recibe sus condiciones del estricto régimen de la univocidad: la idea adecuada es la idea expresiva, es decir, la idea distinta en tanto ha conjurado ese fondo oscuro y confuso del que no se separaba en Leibniz. (Hemos intentado mostrar cómo Spinoza operaba concretamente esta selección, en el procedimiento de formación de las nociones comunes donde la idea deja de ser un signo para llegar a ser una expresión unívoca.) Sean cuales sean los términos puestos en juego en la relación de expresión, no se dirá que uno expresa distintamente lo que el otro expresa confusamente. Sobre todo no es así que se re-

10. Leibniz emplea la palabra «emanación» para designar la creación de las unidades y sus combinaciones: cf. por ejemplo *Discurso de metafísica*, $ 14.

partirá el activo y el pasivo, la acción y la pasión, la causa y el efecto; pues, contrariamente al principio tradicional, las acciones van a la par con las acciones, las pasiones con las pasiones. Si la armonía preestablecida de Leibniz y el paralelismo de Spinoza tienen en común el romper con la hipótesis de una causalidad real entre el alma y el cuerpo, su diferencia fundamental no deja de ser ésta: la repartición de las acciones y de las pasiones sigue siendo en Leibniz lo que era en la hipótesis tradicional (el cuerpo que padece cuando el alma actúa, e inversamente), mientras que Spinoza trastorna toda la repartición práctica, al afirmar la paridad de las pasiones del alma con las del cuerpo, de las acciones del cuerpo con las del alma. Es que, en Spinoza, la relación de expresión no se establece sino entre iguales. Es ése el verdadero sentido del paralelismo: jamás hay en él eminencia de una serie. Por cierto la causa en su serie permanece más perfecta que el efecto, el conocimiento de la causa en su serie permanece más perfecta que la del efecto; pero, lejos de que la perfección implique una «analogía», una «simbolización», según la que lo más perfecto existiría *sobre* otro modo cualitativo que lo menos perfecto, implica solamente un proceso cuantitativo inmanente según el que lo menos perfecto existe *en* lo más perfecto, es decir, *en* esa forma y *bajo* esa misma forma unívoca que constituye la esencia de lo más perfecto. (Es en este sentido también, lo hemos visto, que debe oponerse la teoría de la individuación cualitativa en Leibniz y la teoría de la individuación cuantitativa en Spinoza, sin poder concluir por cierto de ello que el modo tenga menos autonomía que la mónada.)

En Spinoza como en Leibniz, la relación de expresión concierne esencialmente el Uno y el Múltiple. Pero en la *Ética*, se buscaría en vano un signo por el que el Múltiple, en tanto que imperfecto, implique una cierta confusión con relación a la distinción del Uno que se expresa en él. El más o menos de perfección, según Spinoza, no implica jamás un cambio de forma. Así la multiplicidad de los atributos es estrictamente igual a la unidad de la substancia: por esta estricta igualdad, debemos entender que los atributos son *formalmente* lo que la substancia es *ontológicamente.* En nombre de esa igualdad, las formas de atributos no introducen distinción numérica alguna entre

substancias; al contrario, su propia distinción formal es igual a toda la diferencia ontológica de la substancia única. Y si consideramos la multitud de modos en cada atributo, esos modos engloban el atributo, pero sin que ese englobamiento signifique que el atributo tome otra forma que aquella bajo la que constituye la esencia de la substancia: los modos engloban y expresan el atributo *bajo esa forma misma* en la que él engloba y expresa la esencia divina. Es por ello que el spinozismo se acompaña de una extraordinaria teoría de las distinciones que, incluso cuando emplea la terminología cartesiana, habla una lengua muy distinta: así la distinción real allí es en verdad una distinción formal no numérica (cf. los atributos); la distinción modal allí es una distinción numérica intensiva o extensiva (cf. los modos); la distinción de razón allí es una distinción formal-objetiva (cf. las ideas). En su propia teoría, Leibniz multiplica los tipos de distinciones, pero para asegurar todos los recursos de la simbolización, de la armonía y de la analogía. En Spinoza, en cambio, el único lenguaje es el de la univocidad: primero *univocidad de atributos* (en tanto los atributos, bajo la misma forma, son lo que constituye la esencia de la substancia y lo que contiene a los modos y sus esencias); enseguida *univocidad de la causa* (en tanto Dios es causa de todas las cosas en el mismo sentido que causa de sí); enseguida *univocidad de la idea* (en tanto la noción común es la misma en la parte y en el todo). Univocidad del ser, univocidad del producir, univocidad del conocer; forma común, causa común, noción común, tales son las tres figuras de lo Unívoco que se reúnen absolutamente en la idea del tercer género. Lejos de que la expresión en Spinoza se reconcilie con la creación y la emanación, al contrario las expulsa, las rechaza del lado de los signos inadecuados o del lenguaje equívoco. Spinoza acepta el «peligro» propiamente filosófico implicado en la noción de expresión: la inmanencia, el panteísmo. Más aún, se juega por ese peligro. En Spinoza *toda la teoría de la expresión está al servicio de la univocidad;* y todo su sentido es el arrancar al Ser unívoco de su estado de indiferencia o de neutralidad, para hacer de él el objeto de una afirmación pura, efectivamente realizado en el panteísmo o la inmanencia expresiva. He aquí, nos parece, la verdadera oposición de Spinoza y de Leibniz:

la teoría de las expresiones unívocas del uno se opone a la teoría de las expresiones equívocas del otro. Todas las demás oposiciones (la necesidad y la finalidad, lo necesario y lo posible) derivan de ella, y son abstractas con respecto a ésta. Pues bien, hay un origen concreto de las diferencias filosóficas, cierta manera de *evaluar* un fenómeno: aquí es el de la expresión.

Pero cual sea la importancia de la oposición, debemos volver sobre lo que hay de común entre Leibniz y Spinoza, en este uso de la noción de expresión que manifiesta toda la fuerza de su reacción anticartesiana. Esta noción de expresión es esencialmente triádica: debe distinguirse lo que se expresa, la expresión misma y lo expresado. Ahora la paradoja es que, a la vez, lo «expresado» *no existe* fuera de la expresión, y por lo tanto no se le asemeja, sino que está *esencialmente* relacionado a lo que se expresa, como distinto de la expresión misma. De manera que la expresión es el soporte de un doble movimiento: o bien se engloba, se implica, se enrolla lo expresado en la expresión, para no retener sino la pareja «expresante-expresión»; o bien se desarrolla, se explica, se desenrolla la expresión de manera de restituir lo expresado («expresante-expresado»). Así en Leibniz, bien hay en un principio una expresión divina: Dios se expresa en formas absolutas o nociones absolutamente simples, como en un divino Alfabeto; esa formas expresan cualidades ilimitadas que se relacionan a Dios como su esencia. Después Dios se re-expresa, a nivel de la creación posible: se expresa entonces en nociones individuales o relativamente simples, mónadas, que corresponden a cada una de las «vistas» de Dios; y esas expresiones a su vez expresan el mundo entero, es decir, la totalidad del mundo elegido, que se relaciona a Dios como la manifestación de su «gloria» y de su voluntad. Se ve bien en Leibniz que el mundo no existe fuera de las mónadas que lo expresan, y que no obstante Dios hace existir el mundo más bien que las mónadas.[11] Estas dos proposiciones no son de ninguna manera contradictorias, sino que testimonian del doble movimiento por el que el mundo expresado se engloba en las mónadas que

11. Tema consume en las *Cartas a Arnauld:* Dios no creó Adán pecador, sino el mundo donde Adán pecó.

lo expresan, y por el que, inversamente, las mónadas se desarrollan y restituyen esa continuidad de un fondo provisto de singularidades en torno a las que se han constituido. Con todas las reservas precedentes, se dirá lo mismo de Spinoza. En la tríada de la substancia, Dios se expresa en los atributos, los atributos expresan cualidades ilimitadas que constituyen su esencia. En la tríada del modo, Dios se re-expresa, o los atributos se expresan a su vez: se expresan en los modos, los modos expresan modificaciones como modificaciones de la substancia, constitutivas de un mismo mundo a través de todos los atributos. Es en función de ese carácter siempre triádico que el concepto de expresión no deja relacionarse ni a la causalidad en el ser, ni a la representación en la idea, sino que desborda ambas, y hace de ellas dos de sus casos particulares. Pues, a la diada de la causa y del efecto, o a la de la idea y de su objeto, se une siempre un tercer término que las transforma. Es cierto que el efecto expresa su causa; pero más profundamente la causa y el efecto forman una serie que debe expresar algo, y algo idéntico (o semejante) a lo que expresa otra serie. Así la causalidad real se encuentra localizada en series expresivas que benefician entre ellas de correspondencias no causales. Asimismo la idea representa un objeto, y de cierta manera lo expresa; pero más profundamente la idea y su objeto expresan algo que les es común, y por tanto propio a cada uno: la potencia, o el absoluto bajo dos potencias, que son las de pensar o de conocer, de ser o de actuar. Así la representación se encuentra localizada en una cierta relación extrínseca de la idea y del objeto, beneficiando cada uno por su cuenta de una expresividad más allá de la representación. Abreviando, por doquier lo expresado interviene como un tercero que transforma los dualismos. Más allá de la causalidad real, más allá de la representación ideal, se descubre lo expresado como el tercero que hace las distinciones infinitamente más reales, la identidad infinitamente mejor pensada. Lo expresado, es el sentido: más profundo que la relación de causalidad, más profundo que la relación de representación. Hay un mecanismo de cuerpos según la realidad, hay un automatismo de pensamientos según la idealidad; pero aprendemos que la mecánica corporal y el autómata espiritual son los más *expresivos* una vez que reciben su

«sentido» y su «correspondencia», como esa razón necesaria que faltaba por doquier en el cartesianismo.

No podemos decir qué es lo más importante: las diferencias de Leibniz y de Spinoza en su evaluación de la expresión; o su llamado común a ese concepto para fundar una filosofía post-cartesiana.

Apéndice

ESTUDIO FORMAL DEL PLAN DE LA ÉTICA Y DEL ROL DE LOS ESCOLIOS EN LA REALIZACIÓN DE ESE PLAN: LAS DOS ÉTICAS

	Tema	Consecuencia	Concepto expresivo correspondiente
Libro I			La Afirmación especulativa.
	1-8 No hay varias substancias de igual atributo, la distinción numérica no es real.	Estas 8 proposiciones no son hipotéticas, sino categóricas; es, pues, falso que la Ética «comience» por la idea de Dios.	Primera tríada de la substancia: atributo, esencia, substancia.
	9-14 La distinción real no es numérica, no hay sino una substancia para todos los atributos.	Solamente allí es alcanzada la idea de Dios como la de una substancia absolutamente infinita; y se demuestra que la definición 6 es real.	Segunda tríada de la substancia: perfecto, infinito absoluto.
	15-36 La potencia o la producción: los procedimientos de la producción y la naturaleza de los productos (modos).	La inmanencia significa a la vez la univocidad de los atributos y la univocidad de la causa (Dios es causa de todas las cosas en el mismo sentido que causa de sí).	Tercera tríada de la substancia: la esencia como potencia, aquello de lo que es esencia, el poder de ser afectado (por modos).

	Tema	Consecuencia	Concepto expresivo correspondiente
Libro II			La Idea expresiva.
	1-7 Paralelismo epistemológico de la idea y de su objeto, paralelismo ontológico del alma y del cuerpo.	De la substancia a los modos, traspaso de la expresividad: rol de la idea de Dios en ese traspaso.	Tríada modal: atributo, modo, modificación;
	8-13 Las condiciones de las ideas que Dios tiene en función de su naturaleza, las ideas que tenemos en función de nuestra naturaleza y de nuestro cuerpo.	Los aspectos de Dios con relación a las ideas: Dios en tanto infinito, en tanto afectado de muchas ideas, en tanto tiene solamente tal idea.	Lo adecuado y lo inadecuado.
Exposición de la física	El modelo del cuerpo.	Las partes extensivas, las relaciones de movimiento y de reposo, la composición y la descomposición de esas relaciones.	Primera tríada individual del modo: la esencia, la relación característica, las partes extensivas.
	14-36 Las condiciones en las que tenemos ideas hacen que éstas sean necesariamente inadecuadas: idea de sí mismo, idea de su cuerpo, idea de otros cuerpos.	La idea inadecuada es «indicativa», «englobante», por oposición a la idea adecuada, que es expresiva y explicativa: el azar, los encuentros y el primer género de conocimiento.	Carácter inexpresivo de la idea inadecuada.
	37-49 ¿Cómo las ideas adecuadas son posibles? Lo que es común a todos los cuerpos, o a varios cuerpos.	Las nociones comunes, por oposición a las ideas abstractas. Cómo las nociones comunes conducen a la idea de Dios: el segundo género de conocimiento y la razón.	Carácter expresivo de la idea adecuada, desde el punto de vista de su forma y de su materia.

	Tema	Consecuencia	Concepto expresivo correspondiente
Libro III			La dicha práctica.
	1-10 Lo que se colige de las ideas: las afecciones o sentimientos. El «conatus», en tanto determinado por esas afecciones.	Distinción de dos tipos de afecciones: las activas y las pasivas; las acciones que se coligen de las ideas adecuadas, y las pasiones que se coligen de las ideas inadecuadas.	Segunda tríada individual del modo: la esencia, el poder ele ser afectado, las afecciones que colman ese poder.
	11-57 La distinción de dos tipos de afecciones, activas y pasivas, no debe hacer descuidar la distinción de dos tipos de afecciones pasivas, unas dichosas y las otras tristes.	Las dos líneas, de dicha y de tristeza: sus desarrollos, sus variaciones y sus despieces.	Aumentar y disminuir la potencia de actuar.
	58-59 Posibilidad de una dicha activa, distinta de la dicha pasiva: poseer la potencia de actuar.	Crítica de la tristeza.	El concepto completo de dicha.
Libro IV			Lo bueno y lo malo.
	1-18 Las relaciones de fuerza entre afecciones: los factores de sus potencias respectivas.	Lo bueno y lo malo, por oposición al Bien y al Mal.	Las determinaciones del «conatus».
	19-45 Primer aspecto de la razón: seleccionar las afecciones pasivas, eliminar las tristezas, organizar los encuentros, componer las relaciones, aumentar la potencia de actuar, experimentar el máximo de dichas.	Utilidad y necesidad relativas de la sociedad, como haciendo posible, preparando y acompañando ese primer esfuerzo de la razón.	Crítica desarrollada de la tristeza.

	Tema	Consecuencia	Concepto expresivo correspondiente
	46-73- Lo bueno y lo malo según ese criterio de la razón.	Continuación de la crítica de la tristeza.	El hombre libre y el esclavo, el fuerte y el débil, el razonable *y* el insensato.
Libro V			Dicha práctica y afirmación especulativa.
	1-13 Cómo llegamos de hecho a formar ideas adecuadas (nociones comunes). Cómo las afecciones pasivas dichosas nos conducen allí. Y cómo, por ello, disminuimos las tristezas, y formamos una idea adecuada de todas las afecciones pasivas.	Llegamos pues al segundo género de conocimiento, gracias a ciertas ocasiones proporcionadas por el primer género.	Segundo aspecto de la razón: formar las nociones comunes y las afecciones activas de dicha que se coligen. Llegar a ser activo.
	14-20 La idea de Dios, al término del segundo género de conocimiento.	De las nociones comunes a la idea de Dios.	El Dios impasible tal cual es comprendido en el segundo género.
	21-42 Esa idea de Dios, a su vez, nos hace salir del segundo género, y acceder a un tercer género de conocimiento: el Dios recíproco del tercer género, la idea adecuada de sí mismo, del cuerpo y de los otros cuerpos.	Hay tantas partes del alma como tipos de afecciones. No sólo afecciones pasivas de tristeza y de dicha, sino también afecciones activas de dicha del segundo género; e, incluso, afecciones activas de dicha del tercero. De donde se llega a lo que es mortal y a lo que es eterno en el alma: el lado que muere y el lado que subsiste, las partes extensivas y la esencia intensiva.	La Ética procedía hasta aquí por nociones comunes, únicamente por nociones comunes. Pero cambia y habla ahora en nombre del tercer género. Unidad, en este tercer género,* de la dicha práctica y de la afirmación especulativa: llegar a ser expresivo, la beatitud, la reciprocidad, la univocidad.

Habría necesidad de un largo estudio de los procedimientos formales de la *Ética* y del rol de cada elemento (definiciones, axiomas, postulados, etc.). Quisiéramos considerar solamente la función particular y compleja de los escolios.

El primer gran escolio de la *Ética* es el de I, 8 (escolio 2). Él se propone dar *otra* demostración de la proposición 5, según la que no puede haber varias substancias de igual atributo. Como lo hemos visto en nuestro primer capítulo, procede así: 1) la distinción numérica implica una causalidad externa; 2) luego es imposible aplicar una causa exterior a una substancia, porque toda substancia es en sí y es concebida por sí; 3) dos o más substancias no pueden pues distinguirse numéricamente, bajo un mismo atributo.

La proposición 5 procedía de otro modo y más brevemente: dos substancias de igual atributo deberían distinguirse por los modos, lo que es absurdo. Pero según 5, la proposición 6 demostraba que la causalidad externa no puede *por lo tanto* convenir a la substancia. Y 7, que una substancia es *por lo tanto* causa de sí. Y 8 concluía que una substancia es *por lo tanto* necesariamente infinita.

El grupo de las proposiciones 5-8, y el escolio 8, proceden a la inversa el uno del otro. Las proposiciones parten de la naturaleza de la substancia, y concluyen a su infinidad, es decir, a la imposibilidad de aplicarle distinciones numéricas. El escolio parte de la naturaleza de la distinción numérica, y concluye a la imposibilidad de aplicarla a la substancia.

Ahora puede creerse que el escolio, para probar que la substancia repugna la causalidad externa, tendría ventajas al invocar las proposiciones 6 y 7. De hecho ello es imposible. Puesto que 6 y 7 suponen 5; el escolio no sería pues otra demostración. Invoca sin embargo, y ampliamente, la proposición 7. Pero en un sentido totalmente nuevo: retiene de ella un contenido puramente axiomático, y la desprende enteramente de su contexto demostrativo. «Si los hombres dirigieran su atención hacia la substancia, en nada dudarían de la verdad de la proposición 7, más aún esta proposición sería para todos un axioma y se la contaría entre las nociones comunes ...» Entonces el escolio puede operar él mismo una demostración por completo independiente del grupo demostrativo 5-8.

Podemos despejar tres caracteres de un tal escolio: 1) Propone una segunda demostración, y esta demostración es *positiva e intrínseca,* en relación a la primera que operaba negativamente, extrínsecamente. (En efecto, la proposición 5 se contentaba con invocar la anterioridad de la substancia para concluir a la imposibilidad de asimilar la distinción modal a una distinción substancial. El escolio de 8 concluye bien a la imposibilidad de asimilar la distinción numérica a la distinción substancial, pero a partir de los caracteres intrínsecos y positivos del número y de la substancia.) 2) El escolio es *ostensivo* puesto que, independiente de las demostraciones precedentes, debe substituirse a ellas, y retiene solamente ciertas proposiciones de manera axiomática, desprendiéndolas de su concatenación demostrativa. (Por cierto, sucede que un escolio invoque demostraciones, pero no aquellas del grupo que está encargado «doblar».) 3) ¿De dónde viene entonces la evidencia que permite tratar las proposiciones retomadas como axiomas, independientemente de su primer contexto y de su demostración? Esta nueva evidencia se las proporcionan los argumentos *polémicos,* donde Spinoza ataca, a menudo con violencia, a los que tienen el espíritu demasiado confuso para comprender, o incluso que tienen interés en alimentar la confusión. (A partir del escolio 8 son denunciados vivamente aquellos que no comprenden la proposición 7 en ella misma, y que están dispuestos a creer asimismo que los árboles hablan o que los hombres nacen de las piedras.)

Abreviando, los escolios son por lo general positivos, ostensivos y agresivos. En virtud de su independencia respecto a las proposiciones que doblan, se diría que la *Ética* fue escrita simultáneamente dos veces, en dos tonalidades, sobre un doble registro. En efecto, hay en ella una manera, discontinua, en que los escolios saltan de unos a otros, se hacen eco, se vuelven a encontrar en el prefacio de tal libro de la *Ética* o en la conclusión de tal otro, formando una línea quebrada que atraviesa toda la obra en profundidad, pero que no aflora sino en tal o tal punto (los puntos de ruptura). Por ejemplo, el escolio de I, 8 constituye tal línea con el de I, 15, después, con los de I, 17, I, 33, II, 3, y finalmente con el de II, 10: se trata de diferentes modos de desfiguración que el hombre hace experimentar a

Dios. Asimismo el escolio de II, 13, que erige el modelo del cuerpo, salta al escolio de III, 2, para desembocar en el prefacio del libro V. Asimismo una línea quebrada de escolios forma una suerte de himno a la dicha, siempre interrumpido, y donde se encuentran violentamente denunciados aquellos que viven de tristeza, aquellos que tienen interés en nuestra tristeza, aquellos que tienen necesidad de la tristeza humana para asegurar su poder: IV, 45, esc. 2; IV, 50, esc; IV, 63 esc; V. 10 esc. Igualmente aún, la pareja hombre libre-esclavo de IV, 66, esc, se reencuentra en la pareja fuerte-débil de IV, 73, esc, después sabio-ignorante de V, 42, esc. sobre el que termina la *Ética.* O finalmente V, 4, esc; V. 20 esc, que forman la cadena regia conduciéndonos al tercer género.

A partir de ahora los grandes «giros» de la *Ética* son forzosamente presentados en los escolios. Pues la continuidad de proposiciones y demostraciones no puede recibir puntos notables, impulsos diversos, cambios de dirección, sino por la emergencia de algo que se expresa en los escolios, piedra-escolio, remolino-escolio, provocando esa ruptura al emerger. Ejemplos de tales giros: II, 13, esc. (el llamado al modelo del cuerpo); III, 57, esc. (el llamado al modelo de las dichas activas); IV, 18, esc. (el llamado al modelo de la razón); V, 20, esc. y 36, esc. (el llamado al tercer género).

Hay pues como dos *Éticas* coexistentes, una constituida por la línea o el raudal continuos de las proposiciones, demostraciones y corolarios, la otra, discontinua, constituida por la línea quebrada o la cadena volcánica de los escolios. Una, con un rigor implacable, representa una especie de terrorismo de la cabeza, y progresa de una proposición a la otra sin preocuparse de las consecuencias prácticas, elabora sus *reglas* sin preocuparse de identificar el *caso.* La otra recoge las indignaciones y las dichas del corazón, manifiesta la dicha práctica y la lucha práctica contra la tristeza, y se expresa diciendo «es el caso». En este sentido la *Ética* es un libro doble. Puede ser interesante leer la segunda *Ética* bajo la primera, saltando de un escolio al otro.

Volvamos sobre los tres caracteres del escolio: positivo, ostensivo, agresivo. Es evidente que estos caracteres ensamblan

unos con otros, al interior de un mismo escolio. Podemos, sin embargo, considerarlos separadamente.

Que el escolio proceda positivamente, eso puede querer decir, lo hemos visto, que se apoya sobre caracteres intrínsecos, mientras que la demostración correspondiente descansaba solamente sobre propiedades extrínsecas. Un ejemplo particularmente nítido se da en III, 7, a propósito de la «flotación del alma»: ésta, en la demostración de la proposición, es definida por el juego de las causas exteriores que la provocan, pero en el escolio, por la diversidad de relaciones internas que nos componen. Ello puede querer decir también que el escolio procede *a priori*, mientras que la demostración es *a posteriori:* así en II, 1, donde la demostración pasa por los modos, pero el escolio descansa sobre la posibilidad de pensar directamente una cualidad como infinita. Igual en I, 11, el escolio propone una demostración *a priori* fundada «sobre el mismo principio» que el procedimiento *a posteriori* de la demostración. O bien aún el escolio tan importante del paralelismo, en II, 7: mientras la demostración va del efecto a la causa para concluir que el orden del conocimiento es el mismo que el de las cosas, mientras el conjunto de la demostración y del corolario asciende de esa identidad de orden en los modos a una igualdad de potencias en Dios, el escolio al contrario parte de la unidad ontológica de la substancia para concluir a la igualdad de potencias y a la identidad de orden. (Entre ambos procedimientos, lo hemos visto, hay un desfase, que no puede ser colmado sino en la medida en que Spinoza, en el escolio mismo, invoca la idea de Dios de manera ostensiva: lo que nos remite ya al segundo carácter de los escolios.)

Pero, para terminar con el primer carácter, debemos decir que la positividad de los escolios se manifiesta aún de otra manera particularmente compleja: puede que el escolio opere en el elemento de una definición real, mientras la proposición y la demostración extraigan las consecuencias de definiciones nominales: es así que, en el libro I, las proposiciones 9 y 10 establecen la posibilidad simplemente lógica de un mismo ser que tenga una infinidad de atributos de los que cada uno es concebido por sí, pero se contentan con invocar las definiciones 3 y 4, que son las definiciones nominales de la substancia

y del atributo. El escolio, en cambio, invoca la definición 6, de la que hemos visto que era la única real de todas las que abren el libro I. Más aún, como una definición real es una definición de la que debe poder *demostrarse* que es real, es decir, que funda la posibilidad «real» de su objeto (posibilidad trascendental por oposición a la posibilidad solamente lógica), el escolio de 10 se encarga efectivamente de esta tarea, y demuestra que la definición 6 es bien real: en efecto la distinción de los atributos, en virtud de sus caracteres positivos, no puede ser numérica. Aún allí es necesario un uso ostensivo de la proposición 9, separada de su contexto.

El carácter positivo de los escolios tiene, pues, tres aspectos: intrínseco, *a priori* o real. Consideramos el segundo carácter, ostensivo. También él tiene varios aspectos, de los que hemos visto el principal. Este aspecto principal es axiomático: consiste, para el escolio, en invocar el tema de una proposición precedente extrayéndola de la cadena continua de proposiciones y demostraciones, dándole una fuerza nueva directamente polémica: así en los escolios de I, 8 (uso de la proposición 7); de I, 10 (uso de la proposición 9); de II, 3 (invocación de la idea de Dios); de II, 7 (invocación de los hebreos)... El segundo aspecto, es verdad, parece en retirada sobre éste; pues sucede que los escolios se contenten con presentar un simple ejemplo de la proposición correspondiente: así en II, 8 (el ejemplo de las líneas en el círculo); en IV, 40 (el ejemplo tan curioso de la acción de golpear); en IV, 63 (el ejemplo del válido y del enfermo)... Pero parece que la mayor parte de los ejemplos en Spinoza se superen en dos direcciones, hacia dos funciones más elevadas y esenciales: la una paradigmática, la otra casuística. Así en II, 13, esc, después en III, 2, esc, se halla erigido el *modelo* del cuerpo: no que el cuerpo sirva de modelo al pensamiento, y rompa el paralelismo o la autonomía respectiva del pensamiento y de lo extenso, sino que interviene como un ejemplo desarrollando una función paradigmática, para mostrar «paralelamente» cuantas cosas hay en el pensamiento que supera la consciencia misma. Asimismo el modelo de la naturaleza humana, anunciado en IV, 18 esc, desarrollado en V, 10, esc. y 20 esc. En fin el modelo del tercer género, anunciado en

II, 40, esc, después en las últimas lineas de V, 20 esc, y formulado en V, 36, esc.

Por otra parte la función casuística del pseudo-ejemplo aparece en todos los escolios que se expresan, con relación a la demostración precedente, bajo la forma de un «es precisamente el caso». Aún allí no se trata de un simple ejemplo, sino de una estricta asignación de condiciones bajo las que el objeto de la demostración correspondiente se encuentra efectivamente realizado: el escolio determina el caso subsumido por la regla contenida en la demostración correspondiente, no como un caso entre otros, sino como el caso que cumple esta regla y satisface todas las condiciones. Las condiciones pueden ser restrictivas, y un escolio, a veces muy lejos de la proposición correspondiente, puede recordar que esa proposición y la demostración debían entenderse en un sentido restringido: II, 45, esc; IV, 33, esc; etc. Pero más profundamente hay en ese aspecto de los escolios algo que viene a recortar el procedimiento positivo, puesto que, al menos para los errores y las pasiones, es imposible obtener una definición real independientemente de las condiciones que efectúan el objeto previamente indicado en la proposición y la demostración, imposible asimismo despejar lo que hay de positivo en el error o la pasión si esas condiciones no son determinadas en el escolio. Es por ello que los escolios de ese tipo proceden bajo la forma de un «fiat»: he aquí cómo se produce la cosa... Así el escolio de II, 35 explica cómo el error, definido como una privación en la proposición, se produce efectivamente, y no deja de tener ya una cierta positividad en las condiciones en que se produce. Aún así, II, 44, habiendo enunciado y demostrado que sólo la imaginación considera las cosas como contingentes, el escolio se propone a su vez demostrar «en qué condiciones aquello se lleva a cabo» *(qua ratione fiat).* El libro III generaliza este procedimiento; cuando las proposiciones y las demostraciones trazan en su progresión continua el movimiento por el que las afecciones se concatenan y derivan unas de otras, los escolios introducen una detención, como una foto tomada de golpe, una plasmación, una inmovilidad provisoria, una instantánea, que muestra que tal afección o tal facultad bien conocidas responden efectivamente, y en tales condiciones, a aquello de lo que

hablaba la proposición. Ya era así en el libro II, con la memoria (II, 18, esc), con las nociones comunes (II, 40, esc. 1). Pero en el libro III, se multiplican las fórmulas de los escolios del tipo: «Conocemos a través de ello cómo puede suceder...», «Vemos que puede suceder», «Ello sucede porque...» Y al mismo tiempo las afecciones o facultades encuentran su nombre: no solamente memoria, nociones comunes en el libro II, sino que en el libro III todos los nombres de afecciones, que serán recogidos en las definiciones finales, como en un eco de todos los escolios, dicha, tristeza, amor, odio, etc. Como si el movimiento de las proposiciones, demostraciones y corolarios empujara continuamente el flujo de las" afecciones, pero que éste no formara sus olas y sus cimeras sino en los escolios. Como si las proposiciones, demostraciones y corolarios hablasen el lenguaje más elevado, impersonal y poco preocupado de identificar aquello de lo que habla, pues lo que dice de todas maneras se encuentra fundado en una verdad superior, mientras que los escolios bautizan, dan un nombre, identifican, designan y denuncian, sondan en profundidad lo que el «otro» lenguaje mostraba y hacía avanzar.

El segundo carácter del escolio, ostensivo, tiene pues a su vez tres aspectos principales: axiomático, paradigmático y casuístico. Ahora ponen ya constantemente en juego el último carácter de los escolios, polémico o agresivo. Este carácter último tiene él también aspectos diversos: A veces se trata de analizar la *confusión especulativa* o la estupidez intelectual de los que desfiguran a Dios, que lo tratan como «rey», que le atribuyen entendimiento y voluntad, finalidad y proyecto, figura y función, etc. (sobre todo los escolios del libro I). Otras veces se trata de determinar las condiciones en las que se producen el *error sensible* y las pasiones que de él derivan (sobre todo los escolios de los libros II y III). O bien se trata de denunciar el *mal práctico,* es decir, las pasiones tristes, el contagio de esas pasiones, el interés de los que aprovechan de ellas; esta denuncia se hace sobre todo en el libro IV, pero en relación al proyecto más general de la *Ética* tal cual es recordado en los prefacios o conclusiones de ciertas partes. La polémica por su cuenta tiene, pues, tres aspectos, especulativo, sensible y práctico. ¿Cómo asombrarse de que todos esos

aspectos, y todos los caracteres de los que dependen, se confirmen y se traslapen unos con otros? Los grandes escolios los reúnen todos. El escolio tiene siempre una intención positiva; pero no puede cumplirla sino con la ayuda de un procedimiento ostensivo, que no puede fundamentarse sino implicando una polémica. El procedimiento ostensivo, a su vez, se halla dividido entre la argumentación polémica que le da su pleno valor, y el principio positivo al que sirve. Se preguntará cómo conciliar la gestión positiva del escolio con su argumento polémico, crítico y negador. Es que, inversamente, la potencia polémica tan viva de Spinoza se desarrolla en silencio, lejos de las discusiones, al servicio de una afirmación superior y de una «ostensividad» superior. Según Spinoza, la negación no sirve sino para negar lo negativo, para negar lo que niega y lo que oscurece. La polémica, la negación, la denuncia no están allí sino para negar lo que niega, lo que engaña y lo que oculta: lo que aprovecha del error, lo que vive de la tristeza, lo que piensa en lo negativo. Es por ello que los escolios más polémicos reúnen, con un estilo y en un tono particulares, los dos gustos supremos de la afirmación especulativa (la de la substancia) y de la dicha práctica: el doble lenguaje, para una doble lectura de la *Ética.* A la vez, la polémica es lo más importante en los mayores escolios, pero su potencia se desarrolla tanto más cuanto está al servicio de la afirmación especulativa y de la dicha práctica, y las reúne en el elemento de la univocidad.

SUMARIO

Primera parte

LAS TRÍADAS DE LA SUBSTANCIA

Segunda parte

EL PARALELISMO Y LA INMANENCIA

Tercera parte

TEORÍA DEL MODO FINITO

Conclusión

TEORÍA DE LA EXPRESIÓN EN LEIBNIZ Y SPINOZA

ATAJOS

i. LONGO
Dafnis y Cloe

2. GUSTA VE FLAUBERT
Noviembre

3. IRENE NEMIROVSKY
El baile

4. GEZA VERMES
Jesús el Judío

5. GEZA VERMES
Los Manuscritos del mar Muerto

6. PAULWINTER
El proceso a Jesús

7. ÓSCAR WILDE
De profundis

8. VOLTATRE
Cándido

9. ABRAHAMJOSHUAHESCHEL
Maimónides

10. NlCOLAU ElMERIC et al.
El manual de los inquisidores

11. GlLLES DELEUZE
Spinoza y el problema de la expresión